T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

TEKÂMÜL VE EVRİM BAĞLAMINDA İHVÂN-I SAFÂ DÜŞÜNCESİ

Abdullah ZORBACI

DOKTORA TEZİ

Danışman: Doç. Dr. Emrah KAYA

ŞUBAT - 2026

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEKÂMÜL VE EVRİM BAĞLAMINDA İHVÂN-I SAFÂ DÜŞÜNCESİ

DOKTORA TEZİ

Abdullah ZORBACI

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

"Bu tez 18/02/2026 tarihinde yüzyüze olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir."

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Necmi DERİN	Başarılı
Prof. Dr. Veysel KAYA	Başarısız
Doç. Dr. Emrah KAYA	Başarılı
Doç. Dr. Abdurrahman HENDEK	Başarılı
Doç. Dr. Esra ATMACA	Başarılı

ÖNSÖZ

Bu çalışma, insanoğlunun evreni, doğayı ve varlıkları anlama yönündeki kadim çabasının klasik İslâm düşüncesindeki yansımalarını inceleme gayretinin bir ürünüdür. Tarih boyunca bu arayış; kimi zaman kutsal metinlerde yer alan yaratılış tasavvurlarıyla, kimi zaman filozofların metafizik ilkeleriyle, kimi zaman da modern bilimin ortaya koyduğu teorik ve deneysel yorumlarla şekillenmiştir. Her düşünce sistemi, kaçınılmaz biçimde kendi döneminin entelektüel imkânlarını, kavramsal araçlarını ve bilimsel paradigmalarını yansıtmıştır. Bu tezde, söz konusu arayışın özgün örneklerinden biri olarak İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde ortaya konulan tekâmül anlayışı ele alınmıştır. İhvân'ın varlık tasavvurunda tekâmül, madenlerden bitkilere, hayvanlardan insana ve nihayet meleklere kadar uzanan dereceli ve kesintisiz bir varlık silsilesi içinde düşünülmektedir. Bu yaklaşım, fizikî süreçlerle metafizik ilkeleri bütünleştiren kapsamlı bir perspektif sunması bakımından dikkat çekicidir. Bu bakımdan onların risâlelerinde yeryüzünün jeolojik oluşumundan minerallerin dönüşümüne, türlerin yapısal özelliklerinden ruhsal ve zihinsel yetkinleşme süreçlerine kadar uzanan geniş bir varlık tasavvuru ortaya konulmaktadır. Bu çerçevede çalışmanın temel amacı, İhvân'ın tekâmül düşüncesinin hangi kavramsal ve tarihsel zemin üzerinde şekillendiğini ortaya koymak; bu düşüncenin doğa bilimleriyle olan ilişkisini analiz etmek ve modern dönemde gündeme gelen İslâmî evrimsel yaratılışçılık tartışmaları bağlamında yeniden değerlendirmektir.

Bu çalışmanın ortaya çıkışında bilgi, emek ve desteğini esirgemeyen pek çok kıymetli insanın katkısı bulunmaktadır. Her aşamada akademik rehberliğini titizlikle sürdüren, düşünsel ufkumu genişleten ve çalışmama yön veren danışmanım Doç. Dr. Emrah KAYA'ya en derin şükranlarımı sunarım. Hayatımın her anında olduğu gibi bu süreçte de sabrı ve sevgisiyle beni güçlendiren eşim Aysun ZORBACI'ya, varlığıyla ilham veren oğlum Uras ZORBACI'ya minnettarım. Bugün olduğum kişi olmama katkı sağlayan kendi aileme ve eşimin kıymetli ailesine; duaları ve destekleri için teşekkür ederim. Mesleki hayatımda birlikte çalışmaktan onur duyduğum iş arkadaşlarım Emel ONAT BAŞOĞLU, Hacer ÇAKIR, Ufuk ŞENTEPE ve her zaman yanımda olan Soner ABACI'ya şükranlarımı sunarım.

Abdullah ZORBACI

18/02/2026

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR ..... **v**
ÖZET ..... **vi**
ABSTRACT ..... **vii**

GİRİŞ **1**
1. BÖLÜM: TEKÂMÜL VE EVRİM: KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE **7**
1.1. İslâm Düşüncesinde Tekâmül Kavramı 7
1.2. İhvân-ı Safâ'da Tekâmül Kavramı 20
1.3. Tekâmül Düşüncesinin Felsefî Temelleri 26
1.4. Tekâmülün Biyolojik ve Ahlâkî Öncüleri 38
1.4.1. Câhız (ö. 869): Çevresel Adaptasyon ve Türlerin Mücadelesi 38
1.4.2. İbn Miskeveyh (ö. 1030): Varlık Mertebeleri ve Nefsin Yetkinleşmesi 42
1.5. Modern Evrim Teorisi ve Tarihsel Gelişimi 47
1.6. İslâmî Evrimsel Yaratılışçılık 53
2. BÖLÜM: İHVÂN-I SÂFÂ'DA SUDÛR, DOĞA BİLİMLERİ VE MÜVELLEDÂT İLİŞKİSİ **63**
2.1. Varlığın Yaratılışı ve Yaratma Eylemi 64
2.2. Sudûr ve Sayısal Türüm 67
2.2.1. El-Bârî' (Mutlak Bir) 70
2.2.2. El-Aklü'l-Küllî (Faâl Akıl) 71
2.2.3. En-Nefsü'l-Külliyye (Tümel Nefs) 73
2.2.4. El-Heyûlâ el-Ûlâ (İlk Madde) 74
2.2.5. Et-Tabîah (Tabiat) 76
2.2.6. El-Cismü'l-Mutlak (İkinci Madde) 76
2.2.7. El-Eflâk (Felekler) 77
2.2.8. Anâsır-ı Erbaa (Dört Unsur) 79
2.2.9. El-Müvellidâtü's-Selâsetü (Maden, Bitki ve Hayvanlar) 82
2.3. İhvân-ı Safâ'nın Doğa Bilimleri Anlayışı 83

2.4. İhvân-ı Sâfâ'nın Doğa Bilimleri Tasnifi ve Temel Konuları 91
2.5. Maden, Bitki, Hayvan ve İnsan Türlerinde Yapı ve İşleyiş 96
2.5.1. Madenler 96
2.5.2. Bitkiler 100
2.5.3. Hayvanlar 103
2.5.4. İnsan 106
3. BÖLÜM: İHVÂN-I SAFÂ'DA TEKÂMÜL DÜŞÜNCESİ: KOZMİK VE AKTÜEL BOYUTLAR 112
3.1. Modern Literatürde İhvân-ı Safâ'nın Tekâmül Anlayışı 112
3.2. Kozmolojik Açıdan Tekâmül 115
3.2.1. Jeolojik Tekâmül 117
3.2.2. Mineralojik Tekâmül 121
3.3. Aktüel Açıdan Tekâmül 126
3.3.1. Biyolojik Açıdan Tekâmül 127
3.3.2. Psikolojik Açıdan Tekâmül 137
3.3.3. Epistemolojik Açıdan Tekâmül 145
3.3.4. Sosyolojik Açıdan Tekâmül 149
3.3.5. Siyasî Açıdan Tekâmül 154
3.4. İhvân-ı Safâ'nın Tekâmül Anlayışının Değerlendirilmesi 161

SONUÇ 167
KAYNAKÇA 173
ÖZGEÇMİŞ 194

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Fizikî Alan: Oluşum ve Tabiî Değişim Kavramları 20
Tablo 2: Biyolojik Döngü ve Ontolojik Süreklilik (Geçiş) 23
Tablo 3: Metafizik Alan: Yetkinleşme ve Nihai Mertebe Kavramları 24

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Madenlerin Oluşum Süreçleri ve Sınıflandırılması 99
Şekil 2: Bitkilerin Oluşum Şekilleri ve Sınıflandırılması 102
Şekil 3: Hayvanların Üreme Şekilleri, Yaşam Alanları ve Duyu Sayısına Göre Hiyerarşi 105
Şekil 4: Mikro Kozmos Olarak İnsanın Maddi ve Nefsi Yapısı 110
Şekil 5: Atmosferik ve Jeolojik Süreçlerden Varlık Mertebelerine Geçiş 119
Şekil 6: Yeryüzü Coğrafyasının Dört Temel Bölgesi ve Karşılıklı Dönüşümü 120
Şekil 7: Kozmik ve Tabiî Etkilerle Organik Maddenin Oluşum Süreci 123
Şekil 8: Varlık Basamakları Arasında Alt-Üst Sınır 129
Şekil 9: Nefsin Dereceleri ve Yetkinleşme Süreci 139
Şekil 10: Duyusal Algıdan Aklın Yetkinliğine 142
Şekil 11: Yaşa Bağlı Olarak Bilgi Türlerinin Dereceli Gelişimi 148
Şekil 12: Varlık ve Toplum Mertebelerinin Ağaç Modeliyle Gösterimi 151
Şekil 13: Bireysel Ahlâkî Olgunlaşmadan Dünyevî ve Uhrevî Mutluluğa Toplumsal Yükseliş 155
Şekil 14: Yönetici Merkezli Hiyerarşik Yapı ve Devlet-İnsan İlişkisinde Beden Metaforu 159
Şekil 15: Devletin Kuruluş, Yükseliş ve Çöküş Döngüsü 160

KISALTMALAR

Bkz.	**:** Bakınız
Çev.	**:** Çeviri
DİA	**:** Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed.	**:** Editör
Haz.	**:** Hazırlayan
İSAM	**:** İslâm Araştırmaları Merkezi
MÖ	**:** Milattan Önce
Ö.	**:** Ölüm Tarihi
T.C.	**:** Türkiye Cumhuriyeti
TDV	**:** Türkiye Diyanet Vakfı
Vb.	**:** Ve benzeri
Y.y.	**:** Yüzyıl

ÖZET

Başlık: Tekâmül ve Evrim Bağlamında İhvân-ı Safâ Düşüncesi

Yazar: Abdullah ZORBACI

Danışman: Doç. Dr. Emrah KAYA

Kabul Tarihi: 18/02/2026

Sayfa Sayısı: vii (ön kısım) + 193 (ana kısım) + 1 (ek)

Bu tez, İhvân'ın risâlelerinde müvelledât olarak tanımladığı maden, bitki ve hayvan türlerinin yaratılış süreci ile yapısal ve ruhsal gelişimlerini tekâmül kavramı çerçevesinde incelemiştir. Araştırmada nitel yöntemlerden metin analizi ve tarihsel çözümleme tekniği kullanılmıştır. Temel problem, literatürde İhvân'ı Darwinci evrimin öncüsü olarak gören yaklaşımlarla, bu yaklaşımları metodolojik açıdan sorunlu bulan görüşler arasındaki çelişkidir. Bu çelişki tekâmül anlayışının; kavramsal kökeni, sudûr öğretisinin yaratılış ve doğa bilimlerindeki rolü ile modern İslâmî evrimsel yaratılışçılık perspektifi üzerinden ele alınmıştır. Araştırma, İhvân'ın tekâmül anlayışının modern evrimsel yaklaşımların doğrudan öncüsü sayılamayacağını ortaya koymuştur. Zira İhvân, evreni bütüncül bir çerçevede ele alarak canlı ve cansız varlıkların aklî, ahlâkî ve davranışsal gelişiminde gerçekleşen kozmo-ontolojik tekâmül süreci merkezinde açıklamalarda bulunurken, modern evrimsel yaklaşımlar biyolojik evrimin seçilim, mutasyon ve adaptasyon süreçlerini ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla İhvân'ın tekâmül anlayışı kuramsal anlamda doğrudan bu modern biyolojik ölçütlerle karşılaştırılamaz. Ancak dinî ve felsefî referanslarla şekillenen genel süreçsel ve aşamalı yaratılış anlayışının kavramsal düzeyde paralellikler taşıdığı düşünülebilir. Bu paralellikler, kozmolojik (jeolojik, mineralojik) ve aktüel (biyolojik, psikolojik, epistemolojik, sosyal, siyasî) anlamda modern İslâmî evrimsel yaratılışçılık düşüncesi ile sınırlı ölçüde ilişkilendirilebilir. Bu açıdan çalışma, klasik İslâm düşüncesi ile çağdaş evrimsel yorumlar arasında kavramsal bir köprü kurmakta ve disiplinler arası değerlendirmelere olanak sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İhvân-ı Safâ, Yaratılış, Evrim, Tekâmül, Müvelledât

ABSTRACT

Title of Thesis: The Thought of Ikhwan al-Safa in the Context of Evolution and Perfection

Author of Thesis: Abdullah ZORBACI

Supervisor: Assoc. Prof. Emrah KAYA

Accepted Date: 18/02/2026 **Number of Pages:** vii (pre text) + 193 (main body) + 1 (appendix)

This thesis examines the creation process, structural, and spiritual development of mineral, plant, and animal species, which the Ikhwān al-Ṣafā' defined as muwalladāt (generated beings) in their Epistles, within the framework of the concept of takāmul (perfection). The research employed qualitative methods, specifically text analysis and historical analysis techniques. The core problem addresses the contradiction between approaches in the literature that regard the Ikhwān as a precursor to Darwinian evolution, and views that find these approaches methodologically problematic. This contradiction is analyzed through the conceptual origins of the understanding of takāmul, the role of the doctrine of ṣudūr (emanation) in creation and natural sciences, and the perspective of modern Islamic evolutionary creationism. The research concludes that the Ikhwān's concept of takāmul should not be regarded as a direct precursor to modern evolutionary theory. This is because the Ikhwān offered explanations centered on a cosmo-ontological process of takāmul concerning the behavioral, intellectual, and moral development of living and non-living entities, treating the universe within a holistic framework. In contrast, modern evolutionary approaches emphasize the processes of selection, mutation, and adaptation in biological evolution. Consequently, the Ikhwān's concept of *takāmul* is theoretically incomparable to these modern biological criteria. However, it can be argued that their understanding of creation as a processual and gradual concept, shaped by religious and philosophical references, carries conceptual parallels. These parallels can be limitedly associated with the modern Islamic evolutionary creationist thought in a cosmological (geological, mineralogical) and actual (biological, psychological, epistemological, social, political) sense. In this respect, the study builds a conceptual bridge between classical Islamic thought and contemporary evolutionary interpretations, enabling interdisciplinary evaluations.

Keywords: Ikhwān al-Ṣafā', Creation, Evolution, Perfection, Generated Beings

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

Bu tez, İhvân'ın[1] *Resâil*[2] adlı külliyatında yer alan maden, bitki ve hayvan türlerinin yaratılış süreci ile bu sürecin fiziksel ve ruhsal düzeydeki gelişim hallerinin tekâmül başlığı altında incelenmesini konu almaktadır. İhvân'ın metinlerinde tekâmül kavramı açıkça tanımlanmış olmasa da varlığın zaman içinde fiziksel ve ruhsal boyutlarıyla gelişim gösterdiğini belirgin şekilde ortaya koymaktadır. Her varlık düzeyi bir öncekini etkileyen ve tamamlayan bir sürecin parçası olup ilâhî bir yaratılışla meydana gelmiş ve gelişimleri doğa yasalarıyla uyumlu şekilde ele alınmıştır. Bu yargının en doğru şekilde anlaşılabilmesi için mantıksal bir ilerleme içinde üç konu alanının incelenmesi gerekmektedir. Bu konu alanlarının ilki; tekâmül fikriyatının kavramsal kökeni, İslâm düşüncesindeki yeri ve modern evrimsel yaklaşımlar karşısındaki metodolojik konumudur. İkincisi; tekâmül düşüncesinin sudûra bağlı metafizik varlık sistemiyle, bu

[1] İhvân-ı Safâ, kendi risâlelerinde açık kimlik vermemekle beraber yazınsal olarak "İhvânü's-Safâ ve Hüllânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd" şeklinde tanımlanan anonim bir entelektüel topluluktur. İhvân-ı Safâ, Resāʾilü İḫvāni'ṣ-Ṣafā ve ḫullāni'l-vefāʾ, nşr. Ârif Tâmir (Beyrut-Paris: y.y. 1415/1995), 1/61; Nader El-Bizri (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Ṣafāʾ and their Rasāʾil: An Introduction* (New York: Oxford University Press, 2008), 1-2; İsmail Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti* (Konya: Palet Yayınları, 2012), 15; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem* (İstanbul: Marmara İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 17. Her ne kadar risâleler müellif adlarını içermese de klasik kaynaklarda bu topluluğun kurucuları veya risâlelerin muhtemel yazarları olarak beş isim zikredilir: Zeyd b. Rifâa, Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Büstî el-Makdisî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihricânî ve Avfî. Nitekim Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh* adlı eserinde bu isimlerden üç tanesini; Zencânî, el-Büstî ve el-Mihricânî olarak ifade etmiştir. Bkz. El-Bizri, *Epistles of the Brethren of Purity,* 3-5; Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim Tarihi 20/07/2024); Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 18; Mian Ş. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 378; Hamdi Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 36.

[2] *Resâilü İhvâni's-Safâ,* İhvân'ın düşünsel mirasının en somut kaynağıdır. Elli iki bölümden oluşan bu eserde; evrenin düzeni, nefs, ahlâk, siyaset, kozmoloji ve metafizik gibi konular ele alınmış, akıl ve vahyi uzlaştırma amacı güdülmüştür. Eserde hem İslâmî değerler hem de Antik ve Helenistik felsefî öğretiler sentezlenmiştir. Bu yönüyle *Resâil,* dönemin tüm düşünsel birikimini yansıtmakla kalmayıp aynı zamanda epistemik bütünlüğün ve kollektif zihniyetin ortaya koyulduğu merkezi bir eser niteliği taşımıştır. Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 32; Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi,* 42-44; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 24-28. Modern araştırmalara göre İhvân'ın *Resâil*'i, bilgiyi tasnif etme ve evrensel bir epistemoloji kurma tutkusuyla, Aristoteles'in biyolojik eserlerinden modern ansiklopedilere uzanan dev bir geleneğin "değerli bir atası" kabul edilmiştir. Bu bağlamda eser; Samuel Johnson'ın *Sözlük*'ü (1755), Denis Diderot'nun *Ansiklopedi*'si (1751-1772) ve ilk baskısı 18. yüzyılda yapılan ünlü *Britannica* ile aynı entelektüel düzlemde buluşturulur. Bilgiye yönelik bu ansiklopedik yaklaşımının yanı sıra topluluk; Kur'ân, Yunan, Fars, Hint ve Budist kaynaklı hikâyeleri kullanarak fikirlerini Câhız ve Yâkūt el-Hamevî (ö. 1229) gibi edebî bir üslupla yaymayı amaçlamıştır. Carmela Baffioni, "The Scope of the *Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ*", *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Ṣafāʾ and their Rasāʾil: An Introduction,* ed. Nader El-Bizri (New York: Oxford University Press, 2008), 125.

sistemin fizikî alanda açıklayıcısı kabul edilen doğa bilimleriyle olan ilişkisidir. Üçüncüsü ise İhvân'ın kozmolojik, jeolojik ve mineralojik kabulleri başta olmak üzere biyolojik, psikolojik, epistemolojik, sosyal ve siyasî alanlardaki tekâmülî açıklamalarının kavramsal ve yapısal düzeyde modern evrimsel yaklaşımlarla ne ölçüde örtüşüp örtüşmediğini değerlendirmektedir. Bu değerlendirme, İhvân'ın görüşlerinin doktrinel yakınlığı sebebiyle İslâmî evrimsel yaratılışçılık perspektifinde yapılmaktadır.

Çalışmanın Önemi

İhvân'ın yaklaşımı, klasik İslâm düşüncesinde tekâmül fikrinin yalnızca biyolojik bir olgu olmadığını, aksine çok katmanlı ve bütüncül bir süreç olarak ele alındığını göstermektedir. Nitekim söz konusu anlayış, farklı dönemlerde kelâmcılar, filozoflar ve mutasavvıflar gibi çeşitli ilim disiplinlerinin önde gelen temsilcileri tarafından farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Bu yönüyle tekâmül düşüncesi, yalnızca belirli bir alanın veya dönemin varlık anlayışını açıklamakla kalmayıp; disiplinler arası bir perspektifle klasik dönem İslâm felsefesinin doğa bilimleriyle kurduğu etkileşimin somut bir göstergesi hâline gelmiştir. Bununla birlikte modern dönemde, başta İhvân olmak üzere pek çok klasik İslâm düşünürünün doğa ve canlılara ilişkin görüşleri, çağdaş araştırmalar tarafından çoğunlukla evrim kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Literatürdeki bu biyolojik odaklanma, konunun felsefî ve metafizik boyutlarının yeterince derinlemesine incelenmesini sınırlandırmış ve tartışmanın büyük ölçüde biyolojik düzlemde kalmasına yol açmıştır. Bu çalışma ise tekâmül düşüncesini söz konusu sınırlı çerçevenin ötesine taşıyarak, literatüre daha bütüncül ve disiplinler arası bir değerlendirme perspektifi sunmaktadır.

Çalışmanın Amacı

İslâm düşüncesi içinde İhvân'a gelinceye kadar tekâmül düşüncesini destekler nitelikte etkinliği bulunan düşünürler ve açıklamalara rastlamak mümkündür. Ancak dinî metinlerin rehberliğinde, bilimsel gözlemlerle desteklenmiş ve sağlam bir felsefî altyapıyla bütünleşmiş tekâmül söylemi, özellikle İhvân'ın *Resâil* adlı eserinde ortaya koyulmuştur. Bu eser, sahip olduğu kaynak zenginliği, soyut meseleleri açıklarken

kullandığı alegorik dil[3] ve tekâmülün alanlarındaki açıklık sayesinde diğer Müslüman düşünürlerin çalışmalarından belirgin biçimde ayrılmaktadır. Dolayısıyla İhvân özelinde bu tekâmül düşüncesinin hem teorik çerçevesinin hem de güncel öneminin detaylı bir şekilde araştırılması gerekmektedir. Mevcut literatür incelendiğinde, İhvân'ın tekâmül düşüncesinin kıymetli akademik çalışmalara konu edildiği görülmektedir.[4] Mevcut literatürdeki bu değerli katkılara rağmen; İhvân'ın tekâmül anlayışını kavramsal kökeninden kozmo-ontolojik derinliğine, oradan da modern kabullerle olan ilişkisine uzanan bir bütünlükte, anakronizme düşmeden sistematik bir biçimde ele alınma ihtiyacını sürdürmektedir. Bu çalışma, literatürdeki ihtiyacı dikkate alarak özellikle son bölümde İhvân'ın tekâmül söylemini hem kozmolojik (evrenin oluşumu ve gelişimi) hem de aktüel (canlıların oluşumu ve türlerin gelişimi) anlamda modern İslâmî evrimsel yaratılışçılık perspektifinde değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bunu yaparken de İhvân'ın tekâmül yaklaşımını ne tamamen modern evrimci bir okumaya indirgemekte ne de metafizik bir çerçeveye hapsetmektedir. Zira İhvân'ın tekâmül düşüncesiyle ilgili literatürde iki temel uç yaklaşım öne çıkmaktadır: Birincisi, onların fikirlerinin modern evrim teorisinin öncüsü olarak değerlendirilmesi yönündeki eğilimdir. İkincisi ise İhvân'ın açıklamalarını yalnızca metafizik bir yoruma indirgemektedir. Bu tez her iki uç yorumu da aşarak, İhvân'ın tekâmül yaklaşımını kendi tarihsel bağlamında, kavramsal sisteminde ve metodolojik bütünlüğünde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu sayede

[3] İhvân, ontolojiye ait meseleleri doğrudan kavramsal olarak ifade etmek yerine semboller ve alegoriler aracılığıyla açıklamaktadır. Böylece evrenin yapısı, varlık hiyerarşisi ve tekâmül süreçleri hem metafizik hem de sembolik bir dille yorumlanmıştır. Böylelikle okuyucunun hem aklî hem de ruhsal bir anlayışa erişmesi hedeflenmiştir. Emel Sünter, "İhvân-ı Safa'da Sembolik/Metaforik Dil Bağlamında Soyutun Somuta İndirgenmesi Problemi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (Nisan 2020), 1.

[4] Literatürde İhvân'ın tekâmül anlayışına dair bazı değerlendirmelerde bulunmuş eserler için bkz. Hamdi Onay, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Aralık 2021); Celâleddin İzmirli, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi* (Ankara: Hilmi Kitabevi, 1949); Kübra Akdoğan, *İhvân-ı Safâ'da Evrim* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Mehmet Bayraktar, "Tekâmül Nazariyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 19/07/2024); Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987); Yusuf Altunbaş, *Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrim Teorisi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Okay Tolkay, "Evrim Teorisi-Tekâmül Nazariyesi Darwin Patentli Midir?", *Akademya: Fikir-İlim-Sanat Dergisi* (Erişim Tarihi 19/07/2024); Teoman Duralı, *Tekâmül ve Evrim* (İstanbul: İlim ve Sanat Yayınları, 1985); Âdem Tatlı, *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim* (İzmir: Mavi Ufuklar Yayınları, 2010); Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1983); İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ve Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1952); İsmail Yakıt, "Darwin'den Önce İslâm Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", *Felsefe Arkivi* 24 (2012); Turgut Çiftçi, *Biyolojik Dünyanın Kökenine Dair Görüşler ve Evrim Tarihi,* (PDF: Read.Gur, 2014).

İhvân'ın yaklaşımı, tarihsel ve kavramsal süreklilik çerçevesinde modern bilimsel ve felsefî paradigmalarla diyalog kurabilecek seviyede tartışılabilir hale getirilecektir.

Çalışmanın Problem Alanı ve Sınırları

Bu çalışmanın temel sorunsalı, İhvân'ın tekâmül yaklaşımının, modern İslâmî evrimsel yaratılışçılık teorilerine ne ölçüde tarihsel ve kavramsal bir zemin hazırladığı meselesidir. Bu kapsamlı meselenin yanıtını bulmak üzere bazı detaylı sorulara odaklanılmıştır: İhvân özelinde tekâmül olarak adlandıracağımız olgu tam olarak ne anlama gelmektedir? Bu düşünce özgünlüğünü, mevcut dinamiklerle mi yoksa çeşitli etkileşimler yoluyla mı sağlanmıştır? Bu düşüncenin savunulabileceği ya da uygulanabileceği konu alanları nelerdir? Dönemimin şartları içinde dinî metinlerle bilimsel gözlemler arasındaki uyum ve sentezi nasıl sağlamışlardır? Müvelledât olarak isimlendirilen maden, bitki ve hayvan türlerinin oluşum, gelişim ve değişim süreçleri nasıl ele alınmıştır? İnsan özelinde; kozmolojik, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik tekâmül düşüncesi nasıl tesis edilmiştir? Öncesi ve sonrası düşünürler bağlamında bu yaklaşım İslâm düşüncesi içinde ne derecede temsil bulmuştur? İhvân'ın tekâmül anlayışının, modern İslâmî evrimsel yaratılışçılık perspektifiyle bağdaştırılabilir veya dayanak kabul edilebilir yanları var mıdır?

Belirtilen sorular, çalışmanın temel problem alanını oluşturmakta olup araştırmamız İhvân'ın risâlelerinde ortaya koyduğu doğa bilimleri ve felsefî görüşler çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Her ne kadar İhvân'ın düşünceleri modern İslâmî evrimsel yaratılışçılık perspektifiyle ilişkilendirilmiş olsa da bu bağdaştırmalar yalnızca teorik ve yorumlayıcı düzeyde ele alınmıştır. Bu bakımdan, çalışmada mutlak bir modern karşılaştırma (günümüz bilimsel verileriyle birebir eşleştirme) veya disiplinler arası doğrulanma ölçütleri (ampirik testler) kapsam dışındadır.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmanın konu tercihi yapılırken; konunun literatürde az çalışılmış olması, günümüz düşüncesiyle olan ilişkisi, kaynak repertuarının genişliği ve araştırmacının kişisel ilgi alanı içinde oluşu gibi faktörlere dikkate alınmıştır. Araştırmada nitel yöntemlerden metin analizi ve tarihsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Bu sayede metnin sistematik yapısı, içeriği ve tarihsel bağlamı derinlemesine incelenip kavramsal sürekliliği sağlanmıştır.

Araştırmada kaynak olarak konuya ilişkin İslâm düşüncesi içindeki hem yerli hem yabancı klasik ve çağdaş eserlerden yararlanılmıştır. Veri çözümleme sürecinde ise tümevarım (endüksiyon) metodu tercih edilmiştir. Bu metodoloji sayesinde, İhvân'ın risâleler içinde yer verdiği olguların ve örneklerin derinlemesine analizinden yola çıkılarak, problem alanını destekler sonuçlara ulaşılmıştır. Kaynak kullanımı açısından sıkça atıflarda bulunulan *Resâ'ilü İhvâni's-Safâ* başlıklı Ârif Tâmir neşrinden okumalara ve yeri geldikçe *İhvân-ı Safâ Risâleleri* başlıklı Türkçe çevirilerinden faydalanılmıştır. Dipnotlarda Arapça asıl kaynağa başvurulduğunda *Resâil*, Türkçe çevirilere atıfta bulunulduğunda ise *Risâleler* kısaltması kullanılmıştır. İncelenen problem alanıyla doğrudan ilişkili olan ikincil makale ve özgün literatür taramalarıyla çalışma zenginleştirilmiştir. Tez için belirlenen sınırlar içinde öncelikle risâlelerin ilk elden kaynakları üzerine fişleme, alıntı ve atıflara bağlı notlar alınmıştır. Başvurulan bu kitap ve makaleler gruplandırılıp buradan tez bölümleri ve alt başlıklar belirlenmiştir. Çalışma boyunca, uzun ve karmaşık cümlelerden, anlatım tekrarı ve subjektif kanaatlerden kaçınılmıştır. Anlaşılır ve akademik bir dil tercih edilmiştir.

Bu yaklaşım sonucunda, çalışma giriş ve üç ana bölümden oluşacak biçimde yapılandırılmıştır. Giriş kısmında; araştırmanın konusu, önemi, amacı, problemi, kapsamı, yöntemi ve literatürdeki yeri kısaca sunulmuştur. Çalışmanın birinci bölümünde; genel olarak İslâm düşünce geleneği ekseninde, tekâmül tasavvurunun İhvân özelindeki kavramsal sınırları ve tarihsel çerçevesi ele alınmıştır. Bu doğrultuda söz konusu tasavvurun, modern evrim teorisi ve İslâmî evrimsel yaratılışçılık düşüncesi ile olan metodolojik bağı/farklılığı belirlenmiştir. İkinci bölümde; İhvân'ın çeşitli felsefî ve metafizik temellere dayalı sudûr anlayışı, doğa bilimleri ekseninde müvelledâta (maden, bitki ve hayvan) varıncaya kadar detaylı analiz edilmiştir. Bu süreçte, ilâhî kaynaktan taşan varlığın fiziksel âlemdeki somutlaşma evreleri, oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) süreçlerinin, varlıklardaki yapısal gelişim ve ruhsal tekâmülle olan kopmaz bağı ortaya konmuştur. Üçüncü bölümde; yeryüzünün ve canlıların maddi oluşumundan başlayarak, biyolojik formların gelişiminden sosyo-politik organizasyonlara uzanan tekâmül süreçlerine dair İhvân'ın özgün yaklaşımları merkezî bir tartışma alanı olarak belirlenmiştir. Burada canlılığın sadece fiziksel bir değişim değil, aynı zamanda nefsin yetkinleşmesiyle paralel ilerleyen çok boyutlu bir tekâmül süreci olduğu vurgulanmıştır.

Söz konusu gelişim aşamalarının modern bilimsel perspektifler ve özellikle İslâmî evrimsel yaratılışçılık düşüncesiyle ne ölçüde örtüştüğü, düşünsel bir sentez çerçevesinde değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise tezin önceki bölümlerinde ortaya konulan bulgular ve analizler ışığında ulaşılan temel bulgular özetlenmiştir.

1. BÖLÜM: TEKÂMÜL VE EVRİM: KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE

Bu bölümün temel amacı, İhvân'ın varlık anlayışını doğru bir zemine oturtmak adına gerekli olan teorik altyapıyı inşa etmektir. Bu doğrultuda ilk olarak; tekâmül kavramının sözlük ve terim anlamları ile Kur'ân, kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerindeki genel anlamsal çerçevesi incelenmiştir. Ardından, İhvân'ın bu süreçleri açıklarken kullandığı özgün terminoloji analiz edilerek; söz konusu düşüncenin özellikle Yeni-Eflâtuncu zeminle kurduğu uzlaşı ve bu mirasın İslâm dünyasına intikali ele alınmıştır. Bölümün sonunda ise klasik Darwinist yorumdan Yeni-Darwinci senteze kadar farklı varyantları bulunan modern evrim teorisi ile bu teoriye yönelik geliştirilen genel teistik ve yaratılışçı yaklaşımlara temas edilmiştir. Modern literatürde pek çok farklı kolu ve metodolojik varyantı bulunan bu geniş yelpaze içinden; özellikle çalışmanın sınırları ve İhvân'ın gayeci (teleolojik) sistemiyle doğrudan ilişkili olan İslâmî evrimsel yaratılışçılık perspektifi merkeze alınmıştır. Böylelikle, İhvân'ın kadim tekâmül fikri ile bu modern sentez yaklaşımları arasındaki düşünsel yakınlık, metodolojik bir disiplinle ortaya koyulmuştur.

1.1. İslâm Düşüncesinde Tekâmül Kavramı

İslâm düşünce geleneğinde tekâmül hem tarihsel süreçte hem de yazınsal bağlamda sınırları kesin çizgilerle çizilmiş statik bir terim olmaktan ziyade; farklı ekollerce varlığın fiziksel ve ruhsal boyutlardaki oluşum, gelişim ve değişim süreçlerini açıklamak için kullanılan kuşatıcı bir zemin teşkil etmiştir. Etimolojik olarak Arapçadaki kemâl (tamamlanma, mükemmelleşme) kökünden türeyen bu kavram, modern literatürde Batı dillerindeki evolution (evrim) terimine karşılık seçilse de klasik bağlamda istihâle, tahavvül, tatavvur, tebeddül ve irtikâ gibi derinlikli terimlerle örülü zengin bir anlam dünyasına sahiptir.[5] Bu kavramların sözlük anlamlarına bakıldığında; tekâmül, bir şeyin

[5] Evrimcilik başlığı altından yer verilen tekâmül, istihâle ve tatavvur kelimeleri için bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 103; Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954), 1/755; Bayraktar, "Tekâmül Nazariyesi"; Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 155-156; H. Mustafa Genç, *Yaratılış ve Evrim Teorileri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1983), 64; Recep Alpyağıl, *Evrim ve Tasarım* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 19; Ülken, *İslâm Felsefesi*, 30; İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ve Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, 36-37; Çiftçi, *Biyolojik Dünyanın Kökenine Dair Görüşler ve Evrim Tarihi,* 6-8; Esra Kartal Soysal, "Teoman Duralı'nın Darwinci Evrim ve Darwinizm Eleştirisi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2023), 52-53; Adem Tatlı, *Merak Ettiklerimiz* (İstanbul: Cihan Yayınları, 1986), 78-79. Osmanlı aydınları,

parçalarının bir araya gelerek tamama ermesi, niteliklerinin olgunlaşması ve farklı unsurların ortak bir amaç için bütünleşmesi sürecidir.[6] İstihâle, varlığın türsel yapısı ve özsel sureti korunarak yalnızca niteliksel (keyfiyet) düzeyde geçirdiği dönüşümleri; ısınma, soğuma veya nemlenme gibi tabiî süreçlerde cevherin sabit kalıp arazların değişmesini ifade eder. Daha çok kimyevî ve tabiî süreçlerde ortaya çıkan dönüşümleri açıklamak için kullanılan bir kavramdır.[7] Aşamalı bir süreklilik arz eden tahavvül, varlığın kendi iç yapısında bir hâlden diğerine geçerek önceki durumundan farklılaşmasını temsil eder.[8] Tatavvur, varlığın mahiyetini muhafaza ederek zaman içinde birbirini takip eden farklı evrelerden geçişini ve kademeli gelişimini anlatır.[9] Değişimin kendisinden ziyade sonucuna odaklanan tebeddül, bir şeyin başka bir unsurla yer değiştirmesini veya ikame yoluyla farklılaşmasını bildiren kavramdır.[10] İrtikâ ise kelime anlamı itibarıyla "yukarı çıkmak ve derece derece yükselmek" demektir. Bu noktada terakkî, felsefi bir boyut kazanarak varlığın noksanlıktan kemâle doğru gerçekleştirdiği manevi ve uzvi hareketi açıklaması halini alır.[11]

Klasik literatürde kemâl, Tehânevî ve Kefevî gibi müelliflerin tanımlarıyla; bir varlığın kuvve (potansiyel) halindeki imkânlarının kendi mahiyetine uygun biçimde fiil (aktüel) alanına çıkmasıyla gerçekleşen, ölçü ve düzen içeren bir yetkinlik durumudur. Bu tanım, her varlığın ancak kendi türsel sınırları ve istidadı (kabiliyeti) ölçüsünde bir kemâle ulaşabileceğine işaret eder. Dolayısıyla kemâl, yalnızca bir fiilin veya formun ortaya çıkışı ile sınırlı değildir; bu gerçekleşmenin tamlık, düzen ve belirli bir gayeye uygunluk taşıması onun aslî şartıdır. Bu yönüyle kemâl; rastlantısal bir oluşumu değil, varlığın doğasındaki potansiyeli eksiksiz, ölçülü ve teleolojik (gayesel) bir süreçle en üst noktaya

evrim kavramını çoğunlukla "değişim" anlamında kullanmış; bunun yerine tekâmül, terakki ve istihâle gibi terimleri tercih etmişlerdir. İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341), 727; Atilla Doğan, *Bir Müslüman Evrim ve Sosyal Darwinizm'e Nasıl Bakmalı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2022),112. Modern Arap literatüründe biyolojik evrim sürecini tanımlamak için yaygın olarak "tatavvur" kelimesi tercih edilmiştir. Mustafa el-Kîk, *Nazariyetü'd-Devrân Beyne Mebde'ihâ ve Nihâyetihâ* (Beyrut: eş-Şeriketü'l-Müttehide li't-Tevzî, 1971), 31.

[6] Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye (haz.), *el-Mucemu'l-Vasit* (Kahire: Mektebetü's-Şark ed-Devliyye, 2004), 798.

[7] Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (Tarîfât)*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 18.

[8] Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, *el-Mucemu'l-Vasit*, 205.

[9] Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, *el-Mucemu'l-Vasit*, 574.

[10] Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, *el-Mucemu'l-Vasit*, 44.

[11] Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı,* 1/578-579.

taşımasını ifade etmektedir.[12] İslâm düşüncesinde kemâl kavramının anlam alanı, Tehânevî'nin sistemleştirdiği iki temel düzey üzerinden daha belirgin bir mahiyet kazanır. Birinci tür yetkinlik olan kemâl-i evvel, bir varlığın zatı itibarıyla kendi türsel kimliğini kazanmasını ve temel yetkinliğine ulaşmasını ifade eder. Bu düzeyde kemâl, varlığın mahiyetine bağlıdır ve fiillerden önce gelir; nitekim suretin maddede tecelli ederek ona türsel bir form kazandırması veya nefsin canlı bir beden için "ilk yetkinlik" olarak kabul edilmesi bu kapsamdadır. Buna mukabil kemâl-i sânî, varlığın kendi türsel sınırları içinde fiilleri aracılığıyla kazandığı zamansal ve süreçsel olgunlaşmayı temsil eder. Bilgi edinme, ahlâkî erdemler kuşanma ve idrak yoluyla gerçekleşen bu ikinci tür yetkinlik, doğrudan nefs ve akıl ile ilişkilidir. Özellikle insanın epistemik ve ahlâkî tekâmülü, bu düzeydeki kemâlin en somut tezahürü olarak görülür. Bu ayrım tasavvufî gelenekte ise mutlak ve bağımsız olan "zatî kemâl" ile yaratılmışlarda görülen dereceli "fiilî kemâl" ayrımıyla ontolojik bir zemine taşınır. Zatî kemâlin yalnızca Allah'a mahsus, her türlü eksiklikten münezzeh bir sıfat olarak konumlandırılmasına karşın; fiilî kemâl, mahlûkatın zamana bağlı nispi yetkinleşme sürecini ifade eder. Neticede bu ayrımlar, İslâm düşüncesindeki tekâmülün hem ilâhî bir kaynağa dayandığını hem de mahlûk düzeyinde dinamik, gayeli ve sürekli gelişen bir karakttere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.[13]

Varlığın bu dinamik ve gayeli yapısı, İslâm düşüncesinin beslendiği dinî naslar, kelâmî tartışmalar, felsefî birikim ve tasavvufî tecrübenin kesiştiği bütüncül zeminde karşılık bulmuştur.[14] Bu bütünlük içerisinde Kur'ân'ın yaratılışı merhaleler hâlinde tasvir eden

[12] Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü ıṣṭılâḥāti'l-fünûn ve'l-ʿulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1996), 1383; Ebü'l-Bekā el-Kefevî, *el-Külliyyât* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1870), 559. İbn Sînâ'nın tam, eksik ve mükemmel kavramlarına yaklaşımı için bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyyât-ı Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 156-159; Fârâbî'nin tam ve bütün kavramlarına yaklaşımı için bkz. Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2021, 50.

[13] Et-Tehânevî, *Keşşâf,* 1383-1384.

[14] Tekâmül nazariyesi kullanımın sözlük anlamı için bkz. Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 705. İslâm dünyasında insan, hayvan ve bitki türleri tabiat içinde aşamalı bir gelişim geçirerek bugünkü hâllerine ulaşmıştır. Bu görüş üç kaynaktan etkilenmiştir: İslâm düşüncesi, Yahudi mitolojik inançları ve Yunan-Helenistik felsefedir. Hasan Ocak, *İhvân'ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi* (Malatya: Fidan Yayıncılık, 2019), 70. İslâm düşüncesi; çatı bir kavram olarak kelam, felsefe ve tasavvufu kapsayan bir yapıya sahiptir. Bu alanlar, bir bütünün parçaları olarak İslâm düşüncesinin gelişimine katkı sağlamıştır. Emrah Kaya, *İslâm Düşüncesinde Bilginin Aklîliği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 14.

dili, varlık anlayışının dinî çerçevesini oluştururken; felsefe, değişim ve nedensellik meselelerini aklî bir temelde ele almış; kelâm, ilâhî iradeyi merkeze alarak varlığın hudûsunu ve sürekliliğini temellendirmiş; tasavvuf ise süreci insanın manevi kemâle doğru içsel yükselişi olarak yorumlamıştır. Söz konusu disiplinler, varlığın değişim ve yetkinleşme sürecini kelâmda "cevher-araz", felsefede "madde-suret", tasavvufta ise "a'yân-ı sâbite" gibi özgün kavramsal çerçeveler üzerinden açıklamaya yönelmişlerdir.[15] Antik Yunan'dan yapılan tercümelerle İslâm dünyasına intikal eden Aristotelesçi madde-suret teorisi, özellikle İbn Sînâ ile birlikte derinlikli bir ontolojik yapıya kavuşarak varlığı belirli bir gayeye yönelen düzenli bir bütünlük içinde ele almıştır. Bu sistematik yapıda varlık, kendisine suret veren aşkın bir faile bağlıdır ve oluş süreci teleolojik bir karakter taşımaktadır.[16] Benzer şekilde Yeni-Eflâtuncu unsurlar da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sistemlerinde Aristotelesçi metafizikle mezcedilerek yeniden inşa edilmiş; böylece varlığı Bir'den (el-Vâhid) taşan ve belirli mertebeler hâlinde düzenlenen hiyerarşik bir ontoloji olarak şekillendirmiştir.[17] Nitekim modern araştırmacılarda İslâm düşüncesindeki köklü tekâmül tasavvurunu modern biyoloji ve evrim tartışmalarının kavramsal etkisiyle yeniden ele alırken; bu birikimi geniş bir kavram ve düşünür silsilesi üzerinden temellendirmektedirler. Bu düşünsel mirasın; tabiat felsefesinden metafiziğe, ahlâktan tasavvufa kadar uzanan geniş bir yelpazede Câbir b. Hayyân (ö. 815), Nazzâm (ö. 845), Câhız (ö. 869), Kindî (ö. 873), Fârâbî (ö. 950), Âmirî (ö. 992) ve İhvân gibi öncü isimlerle temellendiği görülmektedir. Sürecin ilerleyen safhalarında ise bu birikimin İbn Miskeveyh (ö. 1030), İbn Sînâ (ö. 1037), İbnü'l-Heysem (ö. 1040), Bîrûnî (ö. 1048), Gazzâlî (ö. 1111), Şehristânî (ö. 1153), Ebü'l-Kâsım es-Simâvî (ö. 1184), İbn Tufeyl (ö. 1185), Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 1191), İbnü'l-Arabî (ö. 1240), Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 1274), Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî (ö. 1283), İbnü'n-Nefîs (ö. 1288) ve Sadreddin Konevî (ö. 1329) gibi şahsiyetlerin özgün katkılarıyla tahkim edildiği

[15] Ömer Türker, *Evrim Risalesi: İslam Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 29-33.
[16] Türker, *Evrim Risalesi,* 13.
[17] Söz konusu hiyerarşik ontolojinin İslâm filozofları üzerindeki belirleyici etkisi çalışmanın ikinci bölümünde detaylıca analiz edilmiştir. Bu süreçte tasavvuf düşüncesi de özellikle Meşşâî felsefenin inşa ettiği aklî epistemoloji ve teorik fizik ilkeleriyle yapısal bir paralellik sergilemiştir. Kaya, *İslâm Düşüncesinde Bilginin Aklîliği*, 16. Bu etkileşimin izlerini Gazzâlî, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî gibi isimlerin varlık tasavvurlarında; özellikle fiziksel nesnelerin değişimini Aristotelesçi madde-suret teorisiyle açıklamalarında görmek mümkündür. Türker, *Evrim Risalesi*, 59. Nitekim İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufî gelenek, Meşşâî teorik fiziği büyük ölçüde tevarüs ederken; Platon, İhvân, İbn Sînâ ve Sühreverdî gibi isimlerin oluşturduğu kavramsal mirastan yoğun bir şekilde beslenmiştir. Kaya, *İslâm Düşüncesinde Bilginin Aklîliği*, 166, 181.

müşahede edilmektedir. Söz konusu gelenek; İbn Haldûn (ö. 1406), Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1572), Sadreddin Şîrâzî (ö. 1640), Abdülkadir Bîdil (ö. 1720) ve İbrâhim Hakkı Erzurûmî (ö. 1780) gibi mütefekkirlerin eserlerinde varlığın noksanlıktan kemâle doğru olan dikey ve yatay hareketini kapsayan bütüncül bir tekâmül tasavvuru olarak nihai formuna kavuşmuştur.[18]

Kur'ân-ı Kerîm'de "tekâmül" kavramı teknik bir terim olarak yer almamakla birlikte; insanın ve varlığın süreçsel, mertebeli ve yönelimli bir gelişim içinde tasvir edildiği güçlü bir ontolojik çerçeve mevcuttur. Bu çerçeve, öncelikle insanın safhalı[19] yaratılışını ifade eden atvâr (aşamalar)[20] kavramı ve maddi oluşun tedrici yapısını simgeleyen nutfe (döllenmiş hücre), alaka (asılıp tutunan yapı) ve mudğa (bir çiğnemlik et/embriyonik safha) gibi terimlerle temellendirilir.[21] Varlığın bu süreçsel yapısı, tabakan an tabak (halden hale geçiş)[22] ifadesiyle varoluşsal bir mertebe değişimine; insanların farklı konum ve yetkinlik seviyelerini bildiren derecât (dereceler)[23] kavramıyla da hiyerarşik bir anlama kavuşur. Değişimin iradi ve içsel boyutu tağyîr (değiştirmek)[24] ve manevi yetkinleşmeyi temsil eden tezkiye (arınma)[25] ile ifade edilir. Epistemik düzeyde ise bilginin ve hidayetin sürekli bir artışa açık olduğu, zidnî (artırmak)[26] yakarışıyla desteklenen bir bilinç gelişimi olarak sunulur. Bütün bu gelişim süreci; yaratılışın bir ölçü ve düzen üzere gerçekleştiğini ifade eden kader (ölçü, takdir),[27] varlığı dengeleyip

[18] Ali Demirsoy, *Evrim: Atom Altı Parçacıktan İnsana Türlerin Görkemli Yolculuğu* (İstanbul: Bence Kitap, 2018), 41; Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 39-139; Mehmet Bülgen – Enis Doko (ed.), *Din ve Bilim Açısından Yaratılış* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 126-128; Turgut Çiftçi, *Evrim Tekâmül Yaratma Yöntemi mi Din Karşıtlığı mı?* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2021), 130-168; Ocak, *İhvan-ı Safa'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi*, 70; Osman Demirci, "Modern Evrim Teorisinin Muhammed İkbal'in Düşüncelerindeki Rolü Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Kader* 19/2 (2021), 729-730; Harun Çağlayan, "Müslüman Kültürü Açısından Yaratılış ve Evrim Konularına Bir Bakış", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Temmuz 2020), 504; Mustafa İslamoğlu, *Tabiat ve Kur'an Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2023), 152-160.

[19] Süleyman Ateş, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Evrim Teorisi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1976), 127–129.

[20] Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Nûh 71/14.

[21] el-Mü'minûn 23/12–14; el-Hac 22/5.

[22] el-İnşikâk 84/19.

[23] el-En'âm 6/132; el-Mücâdele 58/11; Âl-i İmrân 3/163.

[24] er-Ra'd 13/11; el-Enfâl 8/53.

[25] eş-Şems 91/9–10; el-A'lâ 87/14; el-Cum'a 62/2.

[26] Tâhâ 20/114; Meryem 19/76.

[27] el-Kamer 54/49.

düzenlemeyi anlatan sevvâ (düzene koymak)[28] ve yönlendirmeyi ifade eden hedâ (yol göstermek)[29] kavramlarıyla gayeli bir ontolojik zemine oturtulur. Kozmik katmanlılığı belirten tibâkan (tabakalı yapı)[30] ise bu mertebeli düzeni tamamlar. Böylece Kur'ânî tasvir; varlığı statik bir yapı olarak değil, aşamalı oluş, mertebeli yapı, içsel dönüşüm ve bilinç artışı içinde ilerleyen dinamik bir süreç olarak ortaya koymaktadır. Bu durum, Kur'ân ayetlerinin lafzi ve bütüncül bir okumasından hareketle, evrimsel süreçlerin varlığını peşinen reddeden dar bir açıklama modeline sığınılamayacağı anlamına gelmektedir.[31] Nitekim bu dinamik yapının farkında olan pek çok araştırmacı; Kur'ân'daki yaratılış şekli,[32] türlerin ortaya çıkışı[33] ve ontolojik süreklilik konularında geniş bir literatür ortaya koymuşlardır.

Mütekaddimûn dönemi kelâmcıları; ezelî varlık ile mahlûkat arasındaki illiyet (sebep-sonuç) bağını temellendirmek ve inanç karşıtı akımların iddialarını geçersiz kılmak amacıyla, İslâm düşüncesinin özüyle uyumlu bir tabiat felsefesi inşa etmeyi hedeflemişlerdir. Bu bağlamda bir yandan âlemin işleyişinde rol oynayan ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatları ele alınmış; diğer yandan âlemin yapısını açıklamak gayesiyle atom (cüz-i lâ-yetecezzâ), tabiat, hareket, zaman, mekân, boşluk (halâ), araz ve cisim gibi kavramlar incelenerek çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Bunların başında; âlemin oluş ve işleyiş düzenini izah etmek için kullanılan âdet, kumûn, tedâhül, tecdîd, itimâd ve fenâ-bekâ gibi teoriler gelmektedir.[34] Söz konusu bu teorik çerçeve, varlığın noksanlıktan kemâle doğru olan seyrini, mekanik bir zorunluluğun ötesinde ilâhî hikmetin bir tezahürü olarak yorumlayan özgün bir kelâmî kozmoloji sunmaktadır. Bu çerçevenin ontolojik temeli hudûs (sonradan var olma) ilkesidir; âlemin kadîm değil hâdis kabul edilmesi

[28] el-A'lâ 87/2.
[29] el-A'lâ 87/2–3.
[30] el-Mülk 67/3.
[31] Enis Doko, "Islam and Evolution: A Defence", *Kader* 19/3 (Aralık 2021), 904, 911; Bülgen – Doko (ed.), *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*, 138; Çağlayan, "Müslüman Kültürü Açısından Yaratılış ve Evrim Konularına Bir Bakış", 489; Mustafa Alıcı, "İlahi Dinlerde Yaratılış ve Evrim Tartışmaları", *Akra Kültür Sanat Edebiyat Dergisi* 6/14 (Şubat 2018), 59-89; Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1999), 76; Mustafa Öztürk, vd., *Evrim Nedir Ne Değildir?* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 50- 55, 63-81.
[32] Veysel Güllüce, "Kuran Işığında Evrimci Yaratılış Görüşünün Değerlendirilmesi", *Bilimler Işığında Yaratılış Dergisi,* (2022), 9.
[33] Yaratılış ve türlerin bağımsız olarak ortaya çıkışı meselesi için bkz. Ateş, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Evrim Teorisi," 127–129.
[34] Eşref Atlas - Osman Demir, "Kelâm ve Tabiat Felsefesi: Râzî Öncesi ve Sonrası", *Bilim ve Sanat Vakfı* (Erişim Tarihi 28/09/2024).

varlığı zorunlu ve statik değil, ilâhî fiile bağımlı bir süreç olarak konumlandırır.[35] Bu süreç, kelâmın merkezî açıklama modeli olan cevher ve araz teorisiyle somutlaşır; cevher varlığın taşıyıcı özü, araz ise ona sonradan eklenen niteliktir ve kelâmcıların çoğunluğuna göre arazlar iki anda varlığını sürdüremez, dolayısıyla her an yeniden yaratılır.[36] Böylece cevher ve arazlardan oluşan âlemin sürekliliği, hakikatte tecdîdü'l-halk (yaratmanın yenilenmesi) ilkesine dayanır.[37] Değişim kavramsal olarak kevn ve fesâd (oluş ve bozuluş)[38] yahut Mu'tezilî gelenekte kumûn ve zuhûr (gizlilik ve ortaya çıkış)[39] kavramlarıyla açıklanır. Evrendeki süreklilik ise zorunlu bir nedensellik değil âdetullah/sünnetullah (ilâhî düzen yasası) çerçevesinde anlaşılır.[40] Bu bağlamda illet ve maʿlûl (neden ve sonuç) ilişkisi zorunlu değil, mümkün ve yaratmaya bağlıdır.[41] İnsanın tekâmülü ise ontolojik dönüşümden ziyade ahlâkî ve bilinçsel yetkinleşme olarak teklîf (sorumluluk), kesb (fiilin kazanılması) ve istidâd (potansiyel) kavramları çerçevesinde

---

[35] İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. A. Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 36-43; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 268-269; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 190-227; Fahreddîn er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 109-126. Ehl-i Sünnet kelâmcıları "şey" kavramını mevcûd ile eş anlamlı kabul ederek ma'dûmu bir varlık kategorisi dışında tutarken; Mu'tezile, ma'dûmu zihinsel bir gerçekliğe sahip bir "şey" olarak tanımlayarak yoktan yaratılışın mahiyetine dair farklı bir ontolojik zemin inşa etmiştir. Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1948), 156.

[36] Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. K. Aslan Mavil – Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 59, 83; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 1/428-444; Enis Doko, "Evren Kendi Kendine Ortaya Çıkmış Olabilir mi?", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/7 (Haziran 2021), 61-64. Cüveynî'nin filozoflara ait kevn ve fesâd sonucu varlıkta açığa çıkan heyûlâ-suret ilişkisini, kelâmî bir perspektifle cevher-araz diyalektiği üzerinden temellendirişi için bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd,* 196-198.

[37] İbn Hazm, *el-Fasl,* 1/356-357; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî*, çev. Ekrem Demirli vd., haz. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2022), 83. Ayrıca İbn Hazm'a göre ilk yaratılıştan sonraki yaratma, yoktan var etme şeklinde değil; mevcut unsurların Allah tarafından yeniden tertip edilmesi ve farklı bir surete dönüştürülmesi (istihâle) biçiminde gerçekleşir. Ona göre varlık tamamen yok edilip yeniden yaratılmaz; aksine aynı unsurlar ilâhî iradeyle başka bir hâle geçirilir. İbn Hazm, *el-Fasl,* 1/194-198.

[38] Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 13-14.

[39] Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn,* 460-462; Yusuf Şevki Yavuz, *"Kumûn", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 09/07/2024); Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 40.

[40] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd fi'l-İʿtikād)*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 60-62.

[41] Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/16-28; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye,* 87-89. Modern bilim, gözlemlenebilir evrenin değişmez bir yapı sergilemediğini; aksine sürekli değişim ve evrim süreçlerinden geçtiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, evrenin ezelî değil, sonlu bir geçmişe sahip olduğunu da göstermektedir. Enis Doko, "Kalam Cosmological Argument and the Modern Science", *Kader* 16/1 (Haziran 2018), 11

temellendirilir.[42] İnsan sahip olduğu istidat sayesinde fiillerini kesb eder ve sorumluluk bilinciyle kemâle yönelir. Böylece kelâm düşüncesinde tekâmül; hudûs ile başlayan, cevher-araz teorisiyle sürekli yenilenen, kevn-fesâd ve kumûn-zuhûr kavramlarıyla açıklanan değişim içinde, ilâhî iradeye bağlı dinamik bir ontoloji ve insanın bilinçli yönelişiyle gerçekleşen ahlâkî-epistemik olgunlaşma süreci olarak ortaya konulur. Modern araştırmalar, bu kavramsal çerçevenin şekillenmesinde İslâm düşünürlerinin Yunan felsefî birikiminden haberdar olduklarını ve bu mirası kendi sistemlerine dahil ettiklerini ortaya koymaktadır. Özellikle Nazzâm ve Câhız gibi Mu'tezilî âlimlerin tabiat, cisim ve kumûn teorilerinde; Anaksagoras'ın metafizik anlayışı, Stoa düşüncesi ve Aristoteles'in kuvve-fiil teorisi önemli bir arka plan teşkil etmektedir.[43]

İlk dönem kelâmî tartışmaların merkezinde yer alan Mu'tezilî düşünce, özellikle Basra ekolünden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Nazzâm ve öğrencisi Câhız'ın tabiat ve nedensellik hakkındaki görüşleriyle şekillenmiştir.[44] Bu düşünürler, organik ve inorganik varlıklardaki oluş ve bozuluşları inceleyerek, modern biyolojik ve fiziksel kabullerin öncüsü sayılabilecek anti-atomcu ve nedenselci yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Nazzâm, kâinatın ve canlı türlerinin gelişimini açıklamak için kumûn ve zuhûr teorisini sistemleştirmiştir. Bu teoriye göre Allah, tüm varlık türlerini başlangıçta potansiyel bir halde bir arada yaratmış; maden, bitki ve hayvan gibi türler ise bu saklı özden (kumûn) basitten karmaşığa doğru zamanla açığa çıkmıştır (zuhûr). Nazzâm, varlıkların iç içe geçmişliğini (tedâhül) savunarak, türlerin aslında özünde bir olduğunu ve dış etkilerle farklı formlarda belirdiğini ileri sürmüştür. Özellikle iklim, sıcaklık ve coğrafi şartların canlıların fiziksel ve karakteristik özellikleri üzerindeki doğrudan etkisine dikkat çekerek,

---

[42] Eş'arî, *el-Lüma,*107-124.

[43] Saul Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 156; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 73-77. Nazzâm, tabiatta meydana gelen değişimleri açıklarken Anaksagoras'ın metafizik sisteminden yararlanmış ve geliştirdiği kumûn–zuhûr teorisiyle doğada meydana gelen tüm oluşları, varlıkların gizli hâlden açığa çıkması şeklinde yorumlamıştır. Buna göre varlıkta ortaya çıkan değişim, yoktan yaratma anlamında yeni bir var oluş değil; özde gizli bulunan unsurların zamanla açığa çıkması sürecidir. Bkz. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 221-230; Hacı Mahmut Hatun, *Müslüman Bilim Adamları* (İstanbul: Yeşil Elma Yayıncılık, 2012), 23.

[44] Peter Adamson ve Richard C. Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 288-289. Nazzâm'ın tabiat görüşleri için detaylı bkz. Meliha Bilge, "Ebû İshak İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın Mûcize Anlayışı: Nazzâm'ın Tabiat Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme", *Kader* 18/2 (Aralık 2020), 596-597.

kozmolojik tekâmül anlayışının İslâm düşüncesindeki ilk güçlü temellerini atmıştır.[45] Câhız ise hocasının bu metafizik çerçevesini zooloji ve ekoloji sahasına taşıyarak türlerin oluşumunu yaşam mücadelesi[46] ve doğal seçilim kavramlarına benzer bir mantıkla açıklamıştır. *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserinde, çevre koşullarının canlının hayatta kalmasında belirleyici olduğunu, uyum sağlayanların neslini devam ettirirken diğerlerinin yok olduğunu savunmuştur.[47] Nazzâm'dan farklı olarak türlerin sabitliğini reddeden Câhız, ilâhî iradenin türlerin içine yerleştirdiği kabiliyetlerin çevresel dürtülerle harekete geçerek türler arası dönüşüme (mutasyon/metamorfoz) imkân tanıdığı yönünde değerlendirmelerine varılmıştır.[48]

İslâm felsefesi geleneğinde, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi isimlerin temsil ettiği Meşşâî ekolde tekâmül; türlerin biyolojik evrimi anlamında değil, varlığın mertebeli yapısı içinde potansiyelden fiile yönelen ontolojik ve epistemik bir yetkinleşme süreci olarak temellendirilir. Kozmik düzeyde bu süreç, varlığın Bir'den akıllar silsilesi aracılığıyla dereceli biçimde zuhur edişini ifade eden sudûr teorisiyle açıklanır. Bu yapı, varlık dereceleri arasındaki hiyerarşiyi ve her varlığın kendi mertebesindeki konumunu belirleyen bir ontoloji (merâtibü'l-mevcûdât) doğurur.[49] Sistemin ontolojik zeminini Aristotelesçi mâdde-sûret ilişkisi oluşturur.[50] Burada madde, henüz gerçekleşmemiş bir imkânı; suret ise bu imkânın büründüğü yetkinliği temsil eder. Tekâmülün dinamik gücü olan hareket ise "bilkuvve olanın ilk yetkinliği" olarak tanımlanarak, potansiyelden aktüelliğe geçişi sağlayan kuvve-fiil teorisiyle sistemleşir.[51] Doğal varlık alanındaki

[45] Şaban Ali Düzgün, (ed.), Ramazan Altıntaş vd. *Kelâm (El Kitabı)* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 78; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 131-140; Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 41-42; İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 09/07/2024); Yusuf Şevki Yavuz, "Kumûn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 09/07/2024).

[46] Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965), 7/94-95.

[47] Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 4/96-97.

[48] Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 1/146-147; Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 58-59; Mehmet Bayraktar, "Câhız Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", çev. Mehmet Vural, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 121.

[49] Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 76-78; İbn Sînâ, *İlâhiyyât,* 335-347; Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 22/07/2024).

[50] Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2017), 61.

[51] Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 92-94; İbn Sînâ, *İlâhiyyât,* 77-84, 143-155; İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 181-185; İbn Sînâ, Dânişnâme-i Alâî, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 208; Mahmut Kaya, "Sûret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 03/03/2026).

derecelilik; unsurların birbirine dönüşümü ve form değişimini ifade eden kevn-fesâd, ihtilat, imtizâc ve istihâle kavramlarıyla açıklanır.[52] Bu sürecin biyolojik zemini, unsurların dengeli karışımını ifade eden mizaç teorisiyle tamamlanır. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre canlı türleri, sahip oldukları mizâcın mutedillik derecesine göre hiyerarşik bir sıralamaya tâbi tutulur; insan nefsi ise bu dengenin en yetkin noktaya ulaştığı bedende gerçekleşir.[53] Sürecin zirvesi olan epistemik tekâmül ise aklın mertebeleri (bilkuvve, bilfiil ve müstefâd)[54] öğretisiyle temellendirilir. İnsan aklı; potansiyel halden fiilî hale geçerek, nihayetinde faâl akıl ile kurduğu bağ (ittisâl) sayesinde[55] manevi ve zihinsel kemâle ulaşır. Böylece Meşşâî sistemde tekâmül; kozmik bir taşmayla başlayan, madde ve form ilişkisiyle şekillenen ve insan aklının en yüksek yetkinliğe ulaşmasıyla tamamlanan bütüncül bir hiyerarşik düzen olarak ortaya konur.

İslâm filozofları, özellikle tercüme hareketleri neticesinde tevarüs ettikleri Yeni-Eflâtuncu ve Aristotelesçi mirası, kendi inanç esasları ekseninde yeniden yorumlamışlardır. Bu sürecin öncüsü sayılan Kindî; Yeni-Eflâtuncu sudûr anlayışını bütünüyle benimsemek yerine, Yaratıcıyı sistemin bir parçası olarak değil, âlemin fevkinde ve yegâne illeti (sebebi) olarak konumlandırmıştır. Kevn ve fesâd sürecine tâbi olan Ay-altı âlemin teşekkülünde; gök cisimlerinin hareketiyle dört unsurun (anâsır-ı erbaa) farklı tabiatlarının karışımı (imtizâc) esas alınmıştır. Kindî'nin sudûru ilâhî iradeye dayalı bir tercih (ihtiyar) olarak tavsif etmesi, felsefî birikimi yoktan var ediliş (ibdâ') düşüncesiyle mezceden özgün bir İslâmî kozmoloji doğurmuştur.[56] Kindî'den sonra Fârâbî, sudûr anlayışını Platon, Aristoteles ve Batlamyus uzlaşısında gayesel metafizikle harmanlayarak sistemleştirmiştir. Mutlak Bir'den (Allah) göksel akıllar ve ilk maddeye

[52] Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 114-120; İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-Fesâd)*, çev. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 95-110; İbn Sînâ, *İlâhiyyât,* 295, 327; Kasım Turhan, "Kevn ve Fesâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 03/03/2026).

[53] İbn Sînâ, *İlâhiyyât,* 149-150, 344-347; İbn Sînâ, *El-Kânûn Fi't-Tıbb: Birinci Kitap*, çev. Esin Kâhya (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2017), 5-7; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla,* 134-142; Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mizaç teorileri hakkında detaylı bilgi için bkz. *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki – Kübra Bilgin Tiryaki (İstanbul: İLEM Yayınları, 2017), 79-123.

[54] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 112-114; İbn Sînâ, *en-Necât*, 152-153.

[55] İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 87; Bilal Karabey, "İbn Sînâ Felsefesinde Faal Akıl", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 44-45.

[56] Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 45-47; Charles Genequand, "Metafizik", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal – Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2001), 1/825-840.

uzanan bu hiyerarşik yapıda, her varlık derecesi bir önceki kaynaktan taşarak meydana gelir.[57] Bu hiyerarşik okuma, Âmirî tarafından felsefî kavramların dinî terminolojiyle eşleştirilmesiyle daha sembolik bir boyut kazanmıştır. Âmirî; faal aklı "kalem", küllî nefsi "levh", felekleri ise "arş" olarak tanımlayarak felsefî düşünceleri dinî bağlamda karşılık bulacak şekilde yeniden yorumlamıştır.[58] Böylelikle varlık mertebeleri arasındaki kopukluğu gidererek felsefî hakikati dinî bir zemine taşırken; İhvân ve İbn Miskeveyh'e gelindiğinde bu hiyerarşiyi biyolojik, psikolojik, sosyal ve ahlâkî bir süreklilik arz eden "tekâmül" şemasına dönüştürmüştür. Bu şemanın daha sonraları Nasîrüddîn Tûsî,[59] İbn Haldûn,[60] Kınalızâde Ali Çelebi[61] ve İbrâhim Hakkı Erzurûmî[62] tarafından benzer söylemsel çerçevede ele alındığı görülmektedir.

---

[57] Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 82-90. Farâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012), 37-38.

[58] Bütün varlıkların hiyerarşik bir akışla iki kısma ayrıldığını üst kısmın alt kısmı etkilediğini savunmuştur. Burada akıl, nefis ve felek düzeni İslâmî terimlerle ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Ebu'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 144-151.

[59] Nasîrüddîn Tûsî eserlerinde; insan, hayvan ve bitkiler arasında bir sınıflama yapmaktadır. Ona göre insan, akıl sahibi olması, alet yapabilmesi ve sosyal yapılar kurabilmesi sayesinde hayvanlardan ayrılmaktadır. Tûsî, canlıların minerallerden bitkilere, bitkilerden hayvanlara, hayvanlardan insana doğru bir sıralama içinde değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. Burada Tûsî İbn Miskeveyh'e uyarak Sudanlıları "hayvana bitişik insan" olarak tanımlamaktadır. Talha Sönmez, "Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî Adlı Eserinde Yer Alan Evrimle İlgili Görüşleri Üzerine", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Haziran 2018), 288-198. İsmail Hakkı İzmirli'ye göre *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinde Tûsî, İbn Miskeveyh'e uyarak Sudanlıları "hayvana bitişik insan" olarak tanımlamaktadır. İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ve Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, 37; İzmirli, *İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, 13. Ayrıca Tûsî, Lamarck gibi çevresel baskılara karşı organizmaların içsel ve dışsal değişimlerden geçtiğini açıkça ifade etmektedir. John Gribbin - Mary Gribbin, *Evrimin Kökeni: Aristoteles'ten DNA'ya, Darwin'in Tehlikeli Fikrinin Peşinde*, çev. Ozan Karakuş (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2. Basım, 2024), 23-24.

[60] İbn Haldûn'a göre varlık âlemi unsurlardan başlayarak maden, bitki, hayvan ve insan mertebelerine doğru yükselen hiyerarşik bir düzen içinde gelişir. Bu düzen, varlıkların birbirine komşu olduğu bir "ittisâl zinciri" oluşturur ve uygun şartlarda alt mertebelerin üst mertebeye yaklaşmasına imkân verir. İnsan bu zincirin en yüksek basamağıdır; en olgun insan ise peygamberlik mertebesine ulaşarak melekler âlemiyle ittisal kurabilir. Böylece tekâmül hem kozmik varlık düzeninde hem de insanın aklî ve ruhî gelişiminde ortaya çıkan potansiyel bir yükseliş sürecidir. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 69-70, 266-267, 283-286; Murat Erten, "İbn Haldûn'da Varlık ve İnsanın Evrimi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Kasım 2019), 64-65.

[61] Meşhur eseri *Ahlâk-ı Alâî*'de anlattığı tekâmül düşüncesi ağırlıklı olarak Nasîrüddîn Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinde ele alınan tekâmül anlayışıyla benzerlik taşımaktadır. Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22/10/2024). Kınalızâde'ye göre varlık düzeni, nefsin derecelerine göre oluşan hiyerarşik bir tekâmül sistemi içinde açıklanır. Nefs, bitkisel, hayvânî ve insânî olmak üzere üç mertebeye ayrılır; her mertebe bir öncekine eklenen yeni yetilerle ortaya çıkar. Bu çerçevede varlıklar maden–bitki–hayvan–insan şeklinde sıralanan bir merâtib düzeni içinde yer alır ve bazı varlıklar iki tür arasında ara türler olarak görülür (mercan, hurma, sünger vb.). İnsan türü de kendi içinde derecelere ayrılır ve en yüksek mertebede veli ve peygamberler bulunur. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 148, 150-160; İsmail Yakıt, "Kınalı-Zade Ali Efendi'nin Evrim Düşüncesi", *İstanbul Journal of Sociological* 23 (Eylül 1991), 2, 55-57.

[62] İbrâhim Hakkı Erzurûmî'ye göre ulvî âlem esîrden, süflî âlem ise dört unsurdan oluşur ve bu unsurların sürekli oluş ve bozuluşu (istihâle) sonucunda maden, bitki, hayvan ve insan mertebeleri meydana gelir. Bu

Tasavvuf geleneğinde tekâmül, fiziksel bir değişimden ziyade insanın manevî ve ontolojik yetkinleşmesini hedefleyen içsel bir yükseliş süreci olarak temellendirilir. Bu süreç, nefsin mertebeler hâlinde terbiye edilmesi ve çeşitli hâl ile makamlar çerçevesinde kemâle yönelmesiyle gerçekleşir.[63] İnsan; nefsini riyâzet, murâkabe ve tezkiye (arınma) yollarıyla süflî arzulardan arındırarak kalbî bir idrake ulaşır.[64] Manevî yolculuk anlamına gelen seyr-u sülûk ile kul, makamlar arasında ilerleyerek varoluşsal bir derinlik kazanır.[65] Böylelikle varlık, ilâhî isim ve sıfatların sürekli bir tecellisi olarak görülür. İnsanın yetkinliği ise bu tecellileri bilinçli bir şekilde kavrayabilmesine bağlıdır.[66] Tasavvufî tekâmülün zirve noktası olan insân-ı kâmil öğretisi, insanın ilâhî isimlerin en kapsamlı mazharı hâline gelmesini ifade eder.[67] Kozmo-ontolojik açıdan bu süreç, Allah'tan çıkışı (nüzûl) ve tekrar O'na dönüşü (urûc) kapsayan dairesel bir hareket olan devir anlayışıyla açıklanır.[68] Buna göre varlık; akıl, nefs, felek, tabiat ve madde hiyerarşisi içinde mutlak varlıktan aşağıya doğru bir iniş sürecindedirler. Varlığın bu mertebeli yapısı ve ton değiştirmesi, "teşkîku'l-vücûd" olarak adlandırılır. Bu dairesel ontoloji, İhvân ve İbn Miskeveyh gibi düşünürlerin geliştirdiği yazınsal temellerle sistemleşmiş, varlığın

hiyerarşi nefs ve akıl güçlerine göre belirlenmiş olup insan akıl ve konuşma yetisiyle en üst basamakta yer alır. İbn Miskeveyh ve İhvân'da olduğu gibi varlıklar arasında ara türlerin bulunduğunu kabul eden Hakkı, mercanı maden ile bitki, hurmayı bitki ile hayvan ve maymunu hayvan ile insan arasındaki en yakın tür olarak görür. İnsan ise bu mertebeler içinde olgunlaşarak insan-ı kâmil seviyesine ulaşır; ayrıca iklim, coğrafya ve gök cisimleri de insanın fiziksel ve ahlâkî özelliklerinin şekillenmesinde etkili olur. Erzurumlu İbrahim Hakkı, "Mârifetnâme", *İnternet Archive* (Erişim Tarihi 15/09/2024), 34-35; Bekir Topaloğlu, "Mârifetnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 18/04/2024).

[63] Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lümaʿ: İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 41-68. Tasavvuf, özü itibarıyla nefsin hazlarını terk etme ve onun süfli arzularına galip gelme mücadelesidir. Ebü'l-Kāsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyrî*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1980), 73; Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 111-124.

[64] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ʿUlûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 3/139-143; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb fî Muʿâmeleti'l-Mahbûb ve Vaṣfi Ṭarîki'l-Mürîd ilâ Maḳāmi't-Tevḥîd*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003), 381-438.

[65] Kuşeyrî, *Risale-i Kuşeyrî*, 269; Süleyman Uludağ, "Sülûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 03/03/2026).

[66] Özellikle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin geliştirdiği "vahdet-i vücûd" metafiziğinin temelini oluşturur. İlâhî isim ve sıfatların en yüce mertebeden cansız varlıklara (cemâdât) kadar iniş sürecini ifade eden bu yapı için bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/179-193.

[67] Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/175-177; Abdülkerîm el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 372-382.

[68] Tasavvuftaki devir ve işrâk anlayışları, sudûr teorisinin irfânî birer yansıması niteliğindedir. Modern araştırmalar, bu iki kavramın yazınsal ve teorik temellerinin İhvân'da atıldığını, ardından İbn Miskeveyh tarafından sistemleştirilerek geliştirildiğini ortaya koymaktadır. Süleyman Uludağ, "Devir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 19/07/2024).

başlangıç ve sonunun bir bütün olarak kavranmasını sağlamıştır.[69] Ancak erken tasavvufî gelenekte bu sürecin kozmolojik nüvelerini Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin yaratılışın kökenine dair geliştirdiği "Nûr-ı Muhammedî" nazariyesinde görülür. Bu doktrin, varlığın nuranî bir hiyerarşi içinde ilâhî kaynağa doğru gerçekleştirdiği yükselişin ilk teorik çözümlemelerinden biridir.[70] Sürecin ahlâkî ve psikolojik altyapısı, Hâris el-Muhâsibî'nin nefsin hileleri adlı çalışmasında riyâzet ve murâkabe yöntemleriyle şekillenmiştir. Muhâsibî, süflî arzulardan arınmayı disiplinli bir nefs tezkiyesiyle sistemleştirerek manevî yükselişin pratik yol haritasını çizmiştir.[71] Bu yükselişe dikey bir derinlik katan Hallâc-ı Mansûr ise tecellî ve kozmik aşk vurgusuyla, insanın bir "âlem-i sağîr" (küçük evren) olarak ilâhî hakikatle bütünleşme (ittisâl) çabasına dönüşmüştür.[72] Ardından Ebû Nasr es-Serrâc'ın *el-Lüma'* eserinde sistematize ettiği makam ve hâller[73] ile Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtü'l-Kulûb* adlı eserinde ayrıntılandırdığı nefs mertebeleri sayesinde netleşmiştir.[74] Nihayetinde bu tasavvufî birikim; ruhun mutlak varlıktan kopup madde âlemine inişini (nüzûl) ve ardından manevî saflaşmayla tekrar aslına dönüşünü (urûc) kapsayan küllî bir "devir" hareketi ve ontolojik bir "tekâmül" sürecini açığa çıkarmıştır.[75]

Sonuç olarak İslâm düşüncesinde tekâmül, çoğunlukla bir "ontolojik kopuş" olarak değil; ölçü, tertip ve süreklilik ilkeleri çerçevesinde gerçekleşen bütüncül bir süreç olarak kavranmıştır. Bu anlayışta değişim, varlığın özünü muhafaza ederek farklı düzeylerde açığa çıkan tedricî bir gelişim biçiminde ortaya çıkar. Dolayısıyla mevcudatın hiyerarşik düzeni, potansiyelden fiile doğru ilerleyen bir varlık mertebeleri silsilesi içinde açıklanır. Oluş ve bozuluş süreçleri ise madde-suret ilişkisi temelinde, gayesel (teleolojik) ve ölçülü

---

[69] Peter Adamson-Richard C. Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Cüneyd Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 261. İbnü'l Arabî'nin düşüncesi hem felsefî hem de tasavvufî açıdan değerlendirilebilir. Felsefî yönüyle bakıldığında, onun açıkça Yeni-Eflâtunculuk geleneğini takip ettiği görülür. Ancak İbnü'l Arabî bu felsefeyi doğrudan ilk kaynaklardan değil, İhvân'ın yorumları aracılığıyla tanımıştır. Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2005), 208.

[70] Sehl b. Abdullah Tüsterî, *Kur'ân-ı Kerîm'in İlk Tasavvufî Tefsiri: Tüsterî Tefsiri (Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm)*, çev. Ömer Güngören - Mahmut Ulucan (İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2022), 79-81, 297.

[71] Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye: Kalb Hayatı 1*, çev. Abdulhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2005), 65-69, 129-131.

[72] Yaşar Nuri Öztürk, *Hak ve Aşk Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri* (İstanbul: Yeni Boyut, 1996), 131-132.

[73] Serrâc, *el-Lüma'*, 41-72.

[74] Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 345-358. Detaylı okumalar için bkz. Hatice Meryem Toksöz, *Kûtü'l-Kulûb'da Nefs ve Tekâmülü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

[75] Uludağ, "Devir".

bir kozmik düzen içerisinde gerçekleşir. Bu bağlamda tekâmül, yalnızca fiziksel ya da biyolojik bir dönüşümü ifade etmekten ziyade; ontolojik, kozmolojik, epistemolojik ve psikolojik boyutları kapsayan çok katmanlı bir olgunlaşma sürecini ifade eder. Nitekim bu tarihsel ve kavramsal sürekliliğe dikkat çeken İsmail Hakkı İzmirli, tekâmül kavramının kuramsal bütünlüğü içinde sistematik biçimde ele alındığı ilk Arapça metnin İhvân'a ait olduğunu belirtir. Bu tespit, tekâmül düşüncesinin İslâm düşünce tarihinde yalnızca belirli bir gelenekle sınırlı kalmadığını; aksine farklı entelektüel çevrelerde süreklilik arz eden temel bir paradigma olarak işlendiğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Nitekim Yves Marquet'e göre İhvân, Mu'tezile'nin akılcı yaklaşımı, filozofların sudûr temelli kozmolojisi ve sûfîlerin ahlâkî arınma anlayışı gibi farklı entelektüel unsurları kendi sisteminde birleştirmiştir.[76] Bununla birlikte bu unsurları olduğu gibi aktarmak yerine evren, insan ve toplum arasındaki ilişkiyi tekâmül fikri etrafında bütünleştiren özgün bir düşünce çerçevesi inşa etmiştir. Bu yaklaşım, özellikle 13. yüzyıl sonrası "tekâmül" kavramı etrafında terimleşerek geniş bir kullanım alanı kazanmıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde ise modern biyoloji ve evrim teorisinin yükselişi, klasik İslâm düşüncesindeki tekâmül mirasının yeniden değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Modern araştırmacılar, geleneksel metinlerdeki tedrîcî varlık anlayışını günümüz terminolojisiyle yeniden okuyarak; bu köklü mirası çağdaş evrim teorileriyle irtibatlandırmışlardır.

1.2. İhvân-ı Safâ'da Tekâmül Kavramı

İhvân'ın *Risâleleri*'nde tekâmül kavramı açık ve teknik bir terim olarak sistematik biçimde tanımlanmamakla birlikte, bu düşüncenin kavramsal çekirdeği özellikle *el-hikmetü'l-ilâhiyye, el-inâyetü'r-rabbâniyye* ve *es-siyâsetü'r-rabbâniyye* kavramları etrafında şekillenmektedir. Bu kavramlar, tekâmülün mahiyetini açıklayan üst teorik çerçeveyi oluşturmakta ve varlık düzeninin işleyişine ilişkin temel ilkeleri belirlemektedir. Bu çerçevede evrendeki değişim ve süreklilik ne amaçsız bir işleyişe ne de keyfî müdahalelere dayalı bir düzensizliğe indirgenmektedir. Aksine âlem, ilâhî hikmetle kurulmuş, rabbanî inayetle kuşatılmış ve rabbanî siyasetle idare edilen ölçülü ve dengeli bir kozmik düzen olarak anlaşılmıştır. Bu düzende varlıklar, neden-sonuç

[76] Yves Marquet, "Les épîtres des Ikhwân as-Safâ', œuvre ismaïlienne", *Studia Islamica* 61 (1985), 59.

ilişkileri içinde birbirine bağlı olup, başlangıcı sonuna bitişen, mertebeli ve süreklilik arz eden bir oluş-bozuluş sürecine tâbidir.[77]

İlâhî hikmet, varlık alanındaki düzen ve amaçlılığın metafizik temelini ifade etmek için kullanılmıştır. Hikmet, varlıkların belirli bir gaye doğrultusunda yaratıldığını ve bu gayeye uygun biçimde konumlandırıldığını gösteren ilke olarak, evrende anlamsızlık ve düzensizliğe yer olmadığını ortaya koyar.[78] Rabbânî inayet bu hikmetle tesis edilmiş düzenin sürekliliğini sağlayan ilâhî rahmet ve şefkatin tezahürü olarak ortaya konulur. Bu bağlamda inayet, Yaratıcı'nın varlıklara doğrudan müdahaleler yerine, genel ve kuşatıcı ilkeler aracılığıyla koruyup yönlendirmesini ifade eder.[79] Rabbânî siyaset ise ilâhî hikmet ve inayetin âlem üzerindeki idare edici boyutunu tamamlar. Rabbânî siyaset, evrendeki düzenin belirli bir yönetim ilkesi doğrultusunda sürdürüldüğünü ve varlıkların bu düzen içerisinde kendi ontolojik konumlarına uygun biçimde işlev gördüklerini ifade eder. Bu çerçevede kozmik düzen kendi içinde tutarlı, ölçülü ve hiyerarşik bir sisteme sahip olduğu kavranır.[80]

İhvân'a göre varlık düzeni, tek yönlü ve katı bir nedensellik zinciriyle değil; ilâhî hikmetin tesis ettiği, varlıkların birbirine bağlandığı mertebeli bir tertip içinde işler. Bu çerçevede evrende tek yönlü ve mekanik bir neden-sonuç zinciri değil, ilâhî hikmet tarafından tesis edilmiş, bağlama göre değişebilen ve karşılıklı ilişkilerle örülmüş bütüncül bir düzen söz konusudur. Neden ve sonuç konumları mutlak olmayıp, varlıklar farklı mertebelerde hem neden hem de sonuç olabilmektedir. Bu dinamik nedensellik yapısı, tekâmülün yönünü de belirler. Bu bakımdan tekâmül, genel manasıyla varlığın ontolojik imkânlarını tedrîcî bir surette gerçekleştirerek, ilâhî düzenle uyumlu en yetkin hâline ulaşmasıdır. Doğal varlık alanında düzen ve süreklilik olarak tezahür eden bu süreç; müvelledât (maden, bitki, hayvan) söz konusu olduğunda mineralojiden biyolojiye, oradan da metafizik alana kadar uzanan geniş bir sahada karşılık bulur. İnsan ölçeğine ulaşıldığında ise bu süreç; duyusal algıdan aklî çıkarımlara, oradan da ahlâkî ve nefsî bir yetkinleşme biçimine bürünür. İhvân'a göre insanın bu dikey yükselişi, bedensel

[77] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/81; 3/227; 2/78; 5/358.
[78] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/78-81.
[79] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/81.
[80] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/162.

bağlardan arınarak melekût âlemine yönelmesiyle nihayete erer. Bu ontolojik bütünlüğün doğru kavranabilmesi, tekâmül sürecini farklı yönleriyle açıklayan kavramların sistematik bir şema içerisinde ele alınmasını zorunlu kılar. Aşağıda sırasıyla varlığın fiziki alanından metafizik alanına doğru ilerleyen kavramsal şemaya yer verilmiştir.

Tablo 1: Fizikî Alan: Oluşum ve Tabiî Değişim Kavramları

İhtilât/İmtizâc	Unsurların tabiatlarının birbirine karışmasını ve iç içe geçmesini ifade eder. Bu süreç, unsurların belirli ölçüler içinde birleşerek terkip hâline gelmesini ve varlıkların oluşumunda tabiî bir düzenin ortaya çıkmasını açıklar. İhvân'a göre bu karışma, rastlantısal değil; ölçü ve dengeye dayalıdır.[81]
İstihâle	İlk madenî cevherlerin oluşumu için yerin, denizin ve dağların çukurlarında toplanan unsurların geçirdiği bir dönüşüm hâlidir. Bu süreçte mahiyet sabit kalır; hâl ve nitelikler değişir. Söz konusu dönüşüm, kimyevî ve tabiî bir istihâle şeklini ifade etmektedir.[82]
Tağayyür/Tağyîr	Tağayyür yeryüzünün ay-altı âleme ait olmasından kaynaklanan zorunlu değişim hâlini ifade etmek için kullanılır. Dağların, iklimlerin, beldelerin ve canlıların zamanla farklılaşması, yeryüzünün değişimi (tağayyür vechü'l-arz) olarak adlandırılır. Bu değişim, varlıkların mahiyetinde bir dönüşümü değil; hâl ve niteliklerinde meydana gelen tabiî farklılaşmayı ifade eder.[83]
Tekallub/Tebdîl	Bir hâlin, nispetin ya da anlayış biçiminin düzen içinde değişmesini ifade eder. Bu kavram, dilsel düzeyde bir lafzın yönünün değişmesi anlamında da kullanılır. Aynı bağlamda geçen tebdîl ise bir unsurun

[81] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/82-83.
[82] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/88.
[83] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/90; 2/23.

	veya nispetin, aynı düzen içinde başka bir unsurun yerini almasını ifade eder.[84]

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Tablo 2: Biyolojik Döngü ve Ontolojik Süreklilik

İmtisâs	Unsurların özümlenmesiyle başlayan ve canlılık döngüsünü mümkün kılan süreci ifade eder. Bu süreçte bitkiler kökleri aracılığıyla unsurların latif kuvvetlerini özümser. Ardından bu kuvvetler, bitkiden hayvana, hayvandan insana geçerek nihayet insanda et, kan ve kemik hâlini alır. Hayvan ve bitki bedenlerinin çürümesiyle unsurlara geri dönen bu kuvvetler, toprakta yeniden tertip edilir ve tekrar bitkisel nefis tarafından özümlenerek canlılık döngüsü süreklilik kazanır. Böylelikle cansız unsurlar, bitkisel ve daha ileri canlılık formlarına zemin hazırlar.[85]
Kevn/Fesâd	Suretin maddeyle birleşmesi (kevn) ve ayrılmasıdır (fesâd). Varlığın önceki durumundan daha üstün bir şekil kazanması (toprağın besin olması gibi) esastır.[86]
Tegarrub	Maden, bitki ve hayvan türlerinin birbirine yaklaşmasını ve aralarındaki ontolojik yakınlığı ifade eder.[87]
İttisâl	Varlık mertebeleri arasında ontolojik kopuş bulunmadığını, aksine tertipli ve süreklilik arz eden bir bitişiklik olduğunu ifade eden temel

[84] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/83.
[85] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/182-183.
[86] İhvân, unsurlar âleminde sürekli yaşanan kevn ve fesâd gerçekliğini beş grupta incelemiştir. Bunlar; dört unsurun birbirine dönüşümüyle gerçekleşen değişimler, meteorolojik olaylardaki değişimler, toprak tabakasında, deniz derinliklerinde ve madeni cevherlerde meydana gelen değişimler ile insan ve hayvanlardaki değişimlerdir. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/319; Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 27-33.
[87] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/81.

	ilkedir. Bitki türü hayvan türüne, hayvan türü insan türüne; insan ise meleklik mertebesiyle ontolojik olarak bağlıdır.[88]
İntikâl	Nefsin mertebe değiştirmesini ifade eder; hayvanî düzeyden insânî düzeye geçişi ve ölümle birlikte suretler âleminden hakikat âlemine yönelişi kapsar. Özellikle hayvanî nefislerin, insânî mertebeye ulaşabilmek için intikâl kabiliyetine sahip oluşları açısından oldukça önemlidir.[89]

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Tablo 3: Metafizik Alan: Yetkinleşme ve Nihai Mertebe Kavramları

Nüzûl/Suʿûd	Nüzûl, kozmik düzenin yukarıdan aşağıya yayılışıdır. Suʿûd ise aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşen manevî ve ontolojik yükselişi temsil eder.[90]
İrtikâ	Nefsin bilgi, ahlâk ve idrak yoluyla bir üst mertebeye yükselmesini ifade eder. Özellikle insanın melekî mertebeye yükselişini ifade eden yerlerde sıklıkla kullanılır.[91]
Tamâmiyyet	Yetkinleşmeyi mümkün kılan tertipli yapı ve gayeye uygunluk ilkesini ifade eder.[92] Ayrıca illetü't-temâmiyyet şeklindeki kullanım ise bir varlığın fiilen tam olmasını değil; tamlığa ulaşmasını mümkün kılan yapısal sebebi ifade eder. Bu sebep ise tertip, denge ve gayeye uygunluk ilkeleriyle gerçekleşir.[93]

[88] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/184; 5/84.
[89] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/104-105; 5/354.
[90] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/359; 4/105; 5/354.
[91] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/70; 4/95; 4/104-106.
[92] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/140.
[93] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/90.

İkmâl/Tekmîl	Nefsin ve suretin tamamlanmasını; eksiklik hâlinden yetkinliğe geçişi ifade eder. Risâlelerde çoğu yerde ikmâlü'n-nefs, ikmâlü's-sûra ve tekmīlü'n-nefs bu kullanımlardan bazılarıdır.[94]
Kemâl	Olgunluk ve yetkinlik hâlidir; tekâmül sürecinin nihai hedefini ifade eder.[95] Basit nefisler, aklî ve ruhânî mertebelerde yükselerek başlangıçtaki nihayete ulaşır ve yetkinleşme süreci tamamlanır.[96] Tarîḳu'l-kemāl, kemālü'r-rūḥānī, kemālü'n-nefs, kemālü'l-insān ve kemâlü's-suver bu kullanımlardan bazılarıdır.[97]
Merâtibü'l-Vücûd	Varlığın aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya doğru düzenlenmiş mertebelerini ifade eder.[98]
Esbâb ve'l-Müsebbebât	Varlıkların birbirine bağlandığı tertipli nedensellik düzenini ifade eder.[99]
Silsiletü'l-Merâtib	Sebep-sonuç ilişkisi içinde işleyen tertipli ontolojik hiyerarşiyi ifade eder. Bu yapı olmaksızın tekâmül, düzensiz ve anlamsız bir değişim sürecine indirgenmiş olur.[100]

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

İhvân'a göre varlık, imtisâs ve istihâle ile başlayan maddî dönüşümden, irtikâ ve suʿûd ile kemâle yönelen, ikmâl ve tamâmiyyetle tamamlanan bütüncül bir tekâmül döngüsüne sahiptir. Bu çerçevede tekâmül, ne türler arasında biyolojik bir dönüşümü ne de ontolojik kopuşu ifade eder. Türler biyolojik olarak sabittir; ancak varlıklar ve özellikle insan, aynı tür içinde mertebe değiştirebilir. Bu noktada İhvân düşüncesinin en kritik ayrımı, ittisâl, irtikâ ve intikâl kavramları arasında ortaya çıkar. İttisâl, türler ve varlık mertebeleri

[94] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/183; 5/360.
[95] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 4/104.
[96] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/82.
[97] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 4/106; 4/73; 5/354; 5/358.
[98] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 4/104-106; 3/184.
[99] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/359.
[100] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/357; 3/359.

arasındaki ontolojik bitişikliği ve sürekliliği ifade ederken; irtikâ, biyolojik bir değişim olmaksızın nefsin bilgi, ahlâk ve idrak yoluyla daha üst bir mertebeye yükselmesini belirtir. İntikâl ise insanın nefsanî saflaşması ve ölümden sonra melekî mertebeye yönelmesini ifade eder. Bu geçişin iman, amel ve ahlâk bakımından mümkün olduğunu ortaya koyar. Ayrıca bu kavramla hayvanî nefislerin, insânî mertebeye ulaşabilmek için intikâl kabiliyetine sahip olduğu kabul edilir. Dolayısıyla hayvanî nefsin insânî nefse yönelmesi, türsel bir evrim değil, nefsi ve aklî bir yetkinleşme sürecidir. Ayrıca İhvân özellikle ittisal kavramıyla ifade edilen bitişikliklerin açık ve yüzeysel değil, gizli, ince ve derin bir ilim olduğunu söylemektedir. Bu ilmi de ancak akıl ve idrak gücüne sahip olanlar; nefsin mertebelerini ve felsefî-ilâhî ilimleri kavrayabilen kimseler anlayabilir.[101]

1.3.Tekâmül Düşüncesinin Felsefî Temelleri

Bu başlık altında antik dönemin klasik tüm felsefî akımlarıyla ya da düşünürleriyle değil; İslâm filozoflarının ve özellikle Meşşâî geleneğin kendisinden oldukça etkilendiği Platon, Aristoteles ve Plotinosla birlikte sistemleşen Yeni-Eflâtunculuğa[102] ağırlıklı olarak temas edilmiştir. Çünkü hem erken dönem İslâm düşüncesinin doğuşuna kaynaklığı açısından hem de İhvân'ın tekâmül düşüncesinin bileşenleri açısından oldukça önemli bir zemin olmuştur. Bu felsefî zemini kendi içinde iki ana başlığa ayırarak ifade edecek olursak; fizik-tabiat bilimleri ile metafizik-ilahiyat bilimleri ayrımına gidebiliriz. İlk grubun içinde matematik, mantık, astronomi, biyoloji, kimya, meteoroloji, jeoloji, mineraloji, botanik, zooloji ve tıp bilimi yer almaktadır. İkinci grupta ise ontoloji, teoloji, kozmoloji, psikoloji, ahlâk, siyaset ve eskatoloji bulunmaktadır.

Antik Yunan düşüncesinde doğal dünya ve varlık anlayışı hakkında mitolojik, tanrısal ve spekülatif olmayan felsefesinin başlangıcı Miletli filozoflar olan Thales (MÖ 624-546), Anaksimandros (MÖ 610-546) ve Anaksimenes (MÖ 585-525) ile başlamıştır. Bu filozoflar doğanın ve evrenin temel unsurlarını açıklamak için farklı maddi temeller aramış ve bu temellerin dönüşümüyle evrendeki her şeyin ortaya çıktığını öne sürmüşlerdir. Thales, evrendeki tüm varlıkların temelinde suyun bulunduğunu savunmuş

[101] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 5/84; Godefroid de Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafāʾ on Animals: A Focus on the Non-Narrative Part of Epistle 22", *Journal of Arabic and Islamic Studies* 22 (2022), 39.
[102] Adamson-Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, 22.

ve tüm oluşumların suyun dönüşümleriyle gerçekleştiğini belirtmiştir.[103] Öğrencisi Anaksimandros, hocasının görüşlerinden ayrılarak evrenin ana maddesinin "apeiron" (sonsuz madde yığını) olduğunu savunmuştur. Buna göre apeiron, her şeyin kaynağı ve sınırları olmayan en temel ögesidir. Anaksimandros'a göre canlıların su ortamından karasal alana geçtiği ilkel bir evrim süreci de yaşanmıştır. Bu açıdan düşünce tarihinde Anaksimandros'un ilk kez evrimci düşünceye sahip olan kişi olduğu söylenmektedir.[104] Anaksimenes ise Thales'in "su" merkezli düşüncesi yerine "havayı" koymuştur. Hava, farklı yoğunlaşma ve seyrelmeler sonucunda önce buğu ya da buluta, ardından suya ve son aşamada taş ile toprak gibi katı yapılara dönüşerek görünür duruma gelir.[105] Ayrıca hava insana canlılık veren ilkeyle yani insan ruhuyla aynı şeydir. Böylelikle felsefeyi ruh kavramıyla tanıştıran ve doğada canlı-cansız ayırımından ilk kez bahseden düşünür Anaksimenes olmuştur. Ardından gelen Empedokles (MÖ 492-432); dört element teorisini geliştirmiş ve evrenin köklerini "ateş, hava, su ve toprak" olarak tanımlamıştır. Bu elementlerin bir araya gelmesiyle tüm varlıkların oluştuğunu savunmuştur. Ayrıca canlıların gelişimi ve evrimiyle ilgili olarak parçadan bütüne giden bir oluşum teorisini ortaya atmıştır. Organizmaların vücut organlarının en mükemmel forma ulaşması için sürekli bir değişim ve yenilenme süreci geçirdiğini öne sürmüştür.[106]

Bu düşünürlerin yanında Antik Yunan felsefesinde doğa bilimlerine karşı çeşitli eleştirel ve alternatif bakış açıları sunan ekoller de bulunmaktadır. Bunları üç başlık altında ifade edecek olursak; atomculuk, ateizm/materyalizm ve agnostisizm şeklinde sınıflayabiliriz. Leukippos (MÖ 460-370), gözle görülemeyen atomların maddenin temel yapıtaşı olduğunu savunmuştur. Ancak atomculuğu sistematik olarak ortaya koyan ve geliştiren kişi Demokritos (MÖ 460-370) olmuştur. Ona göre evren sonsuz sayıda ve farklı şekillerdeki atomların hareketi sonucu oluşmuştur. Evrende bilinçli bir tasarımı reddeden Demokritos, atomların mekanik bir şekilde sebep-sonuç ilişkisi içinde varlığı

[103] Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (Ankara: Say Yayınları, 2013), 35-36; Cavid Sunar, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1977), 25; Caner Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2007), 20; Tatlı, *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim*, 35-36.
[104] Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi,* 36-37; Sunar, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, 25-26; Tatlı, *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim*, 36.
[105] Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 37.
[106] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 624; Tatlı, *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim*, 39-40.

oluşturduğunu savunmuştur.[107] Epiküros (MÖ 341-270) ve Lucretius (MÖ 95-55), Demokritos'un öğretilerini geliştirmiş ve evrende bilinçli bir tanrısal müdahalenin olmadığını savunan ateist/materyalist akımın temsilcileri olmuşlardır. Bu bakış açısı, tüm olayları doğal bir zorunlulukla açıklamakta ve herhangi bir bilincin etkisi olmaksızın her şeyin kendiliğinden, rastlantısal olarak ortaya çıktığını savunmaktadır.[108] Bunların dışında Protagoras (MÖ 481-420), Gorgias (MÖ 483-375) ve Sokrates (MÖ 469-399) gibi düşünürler, doğa ve evren hakkında gerçek bilginin elde edilemeyeceğini ve onu anlamanın olanaksız olduğunu savunmuşlardır. Bu bakış açısına göre metafizik ve doğaüstü varlıkların bilinemez olduğu düşünülmüş ve agnostik (bilinmezlik) bir tavır sergilenmiştir.[109] 20. yüzyılın önemli evrimsel biyologlarından olan Ernst Mayr (1904-2005), ilk dönem tabiat filozoflarının çalışmalarını yakından incelemiş ve onların kendi akıl yürütmelerine dayanarak evreni anlama çabalarını takdire şayan buluştur. Ancak tüm bu çabalar modern evrim düşüncesinin önceden sezinlenmesi olarak kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Ancak anlatım diline bakıldığında Anaksimandros'ta türlerin kökeniyle ilgili Empedokles'te ise doğal seleksiyon fikriyle ilgili -haklı olarak- erken çağrışımlar kurulabilir.[110] Yine de Fairfield Osborn'unda (1857-1935) dediği gibi bunların modern fikirlerden çok mitolojik yaklaşımların içine serpiştirilmiş akıl yürütmeler olduğunu kabul etmek gerekmektedir.[111]

Platon (MÖ 427-347) ve Aristoteles'e (MÖ 384-322) gelindiğinde, onlar Antik Yunan düşüncesinde doğa bilimleri ve felsefenin gelişimine en büyük katkıyı sağlamış iki düşünür olarak kabul edilmiştir. Her ikisi de kendilerine özgü perspektifleriyle doğa ve evrenin işleyişini anlamaya çalışmışlardır. Bu doğrultuda gaye ve sebepsizliğin varılacağı en son noktada doğaüstü bir gerçeklik olarak tanrıyı kabul edilebilir hale getirmişlerdir. Böylelikle varlığı meydana getiren nedenler arasında gayeci (teolojik) neden arayışı

[107] Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Özne Yayınları, 1998), 54; Sunar, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, 50-52; Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 22; Tatlı, *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim*, 40-41; Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 46-49.
[108] Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Plotinus, Yeni Plâtonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 79-80; Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 22; Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 91-93.
[109] Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Vol. 1: Greece and Rome* (New York: Doubleday, 1993), 86–95.
[110] Ernest Mayr, *The Growth of Biological* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1982), 301-302.
[111] Fairfield Osborn, *From the Greeks to Darwin* (United States of America: The Macmillan Company, 1899), 33-35.

belirginleşip, varoluş tesadüften bir amaca bağlanmıştır. Özellikle Aristoteles'te doğada gerçekleşen her olayın bir amaca yönelik olduğu ve bu amaçların tanrısal bir akıl tarafından öngörüldüğü belirtilmiştir. Bu nedenle evrendeki düzen ve tamlığın tesadüflerin ya da rastlantıların sonucu değil amaçsal ve nedensel olduğu yargısına varılmıştır.[112] Platon'da bu tasarımcı aktifken (iyi idesi/demiurgos),[113] Aristoteles'te pasif olup (ilk hareket ettirici)[114] sadece ilk yaratımdan sorumludur. Evren'in inşasında ve düzenlenmesinde doğrudan rol oynamamaktadır.[115] Bu anlayış, Demokritos'un atomcu yaklaşımı ve materyalist bakış açısı eleştirilerek, doğanın sadece mekanik zorunluluklar dışında doğaüstü güçlerle birlikte düzenlendiği kabul edilmiştir.[116] Yapılan bu teolojik savunu Orta Çağ'dan Modern döneme kadar hüküm süren doğa anlayışının da temel paradigmasını oluşturmuştur.

Platon'un İslâm düşüncesine etkisi, özellikle *Timaios, Phaidon* ve *Devlet (Politeia)* adlı diyalogları üzerinden gerçekleşmiştir. *Timaios* İbnü'l-Bıtrîk'in Yunanca'dan Arapçaya tercüme ettiği eserdir.[117] Bu eserde Platon fiziksel evrenin elementlerden oluşumu yanında, genel manada bir doğa felsefesinden bahsetmektedir. Eserde evrenin nasıl yaratıldığına ve düzenlendiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Platon'a göre idealar, tanrısal bir güç olan demiurgos tarafından idealar âleminde düşünüldükten sonra maddi dünyada somutlaşarak sudûr etmişlerdir. Bu süreçte, evrenin kargaşadan nasıl düzene geçtiği anlamında bir hudûs (yaratılma/meydana gelme) süreci de söz konusudur.[118] Yani demiurgos, idealleri taklit ederek düzensiz maddeye şekil ve düzen vermiştir. Platon'un *Phaidon* eserine Proklos tarafından yazılan şerhin bir bölümünü, İbn Zür'a Arapçaya aktarmıştır. Bu eserde Platon, ruhun ölümsüzlüğünü ve uhrevî hayatın varlığını tartışmıştır. Platon'un *Politeia* adlı eseri ise *Kitâbü's-Siyâse* şeklinde Huneyn b. İshak tarafından İslâm dünyasına kazandırmıştır. Bu eser, Platon'un politik meseleleri nasıl

[112] Platon, *The Timaeus of Plato*, ed. R. D. Archer-Hind (London: Macmillan and Co., 1888), 255; Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 85-93.
[113] Platon, *The Timaeus of Plato*, 23.
[114] Aristoteles, *Fizik*, 307-312; Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 101; Aristoteles, *De Anima*, çev. R. D. Hicks (Cambridge: Cambridge University Press, 1907), 348.
[115] Süleyman Taşkın, "Aristoteles'te Evrenin Ezeliliği Problemi," *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 12 (2023), 1635–1636.
[116] Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 52; Sunar, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, 94-95; Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 22.
[117] Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), 33.
[118] Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi,* 65-66.

metafiziksel ve insanî ögelere yakınlaştırarak ideal bir düzen arayışı sunduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, İslâm filozoflarının siyaset felsefesi ve ahlâk anlayışı üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Platon, insan ruhunu detaylı bir şekilde ele almış ve ruhu, şehvet, öfke ve akıl güçleri olmak üzere üç ana bölüme ayırarak sınıflandırmıştır. Bu üçlü yapı, sadece bireyin içsel yapısını anlatmakla kalmaz; aynı zamanda ahlâklı ve erdemli toplum anlayışını da şekillendirmektedir.[119] Yukarıda bahsi geçen eserler çerçevesinde birçok İslâm düşünürü Platon'un düşüncelerinden etkilenmiştir. Özellikle Plotinos'un etkisiyle İskenderiye'de yeniden şekillenerek Yeni-Eflâtunculuk adıyla anılmaya başlayan Plâtoncu eğilimler, zamanla İslâm düşüncesiyle bütünleşmiştir. Bu felsefi akım, İhvân'ın eserlerini de derinden etkileyip onların felsefi ve bilimsel düşüncesinin temel taşlarından biri olmuştur. Platon'un görüşlerini kısaca özetleyecek olursak: Tanrı'nın iyilik ve cömertliği varlıkların düzenli ve mükemmel oluşlarının sebebidir. Evren bütünleşik şekilde ruh, akıl ve bedene sahip olup aracı varlıklar eliyle düzenlenmiştir. Özcülük diyebileceğimiz varlığın maddî ve akledilir olarak ikiye ayrılışıyla, maddi kısmında oluş ve bozuluşlar yaşanmıştır.[120] Maddi âlemdeki varlıklar cansız olan unsurlardan ve tabiatlarındaki farklılıklardan başkalaşarak oluşmuşlardır. İnsan küçük bir âlem olarak bütün cins, tür ve fertleri içine alan tek bir bütündür. Her nefsin belli bir gücü ve işlevleri vardır. Bilimsel ve felsefî olanın daima metafizik ve ilâhî olanla uzlaştırılması gerekmektedir.

Aristoteles gerek Antik Yunan düşüncesinde gerek İslâm dünyasındaki Meşşâî ekolde güçlü etkiler bırakmış seçkin bir filozoftur. O disiplinler arası bir yaklaşım sergileyip, geniş bir yelpazede çalışmalar yaparak tarihsel anlamda büyük bir figür haline gelmiştir.[121] Özellikle 8. yüzyılın sonlarından itibaren çeviri eserler kanalıyla İslâm dünyasındaki pek çok terminolojik, metodik ve problematik kabuller karşısında başvuru kaynağı olmuştur. Onun teorik, pratik ve sanatsal anlamda üç kategoriye ayırarak incelediği bilimler kabulü; Müslüman düşünürler tarafından muteber sayılmıştır.[122]

[119] Fahrettin Olguner, "Eflâtun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 20/09/2024).
[120] Platon'un Aristoteles aracılığıyla aktarılan özcülük anlayışı, her canlı türünün değişmeyen bir özü olduğunu savunur; yani her tür sabit ve belirli bir "doğa" ya sahiptir. Daniel C. Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri: Evrim ve Hayatın Anlamı,* çev. Aybey Eper-Bahar Kılıç (İstanbul: Alfa Bilim, 2022), 40-41.
[121] Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi,* 73.
[122] Mahmut Kaya, "Aristo", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 22/07/2024). Meşşâî okuluna ve bu ekolün İslâm dünyasındaki temsilcilerinin eserlerine dair daha kapsamlı açıklamalar için şu

Burada teorik bilimler kategorisinde yer alan doğa bilimleri, bugünkü anlamda fizik, kimya, biyoloji, botanik, zooloji, antropoloji, metafizik ve astronomi sahalarının ortaya koymuş olduğu konulardan izler taşımaktadır. Bu alanlarda irili ufaklı yirmiye yakın eser kaleme aldığı ve biyolojiyle kapsamlı şekilde ilgilendiği bilinmektedir. Aristoteles biyolojiye dair gözlemlerini ve analizlerini *Historia Animalium (Hayvanların Tarihi/On Bölüm)* adlı eserlerinde detaylı bir şekilde açıklamıştır. Bu kitap on dokuz bölümden oluşmakta olup üç farklı konuyu ele almaktadır. *Historia Animalium*'da hayvanların çeşitli özellikleri, davranışları ve yapıları üzerine geniş gözlemler ve sınıflamalar yer almaktadır. *De Generatione Animalium (Hayvanların Nesli Üzerine/Beş Bölüm)*'da hayvanların üreme ve doğum süreçleri ile ilgili gözlemlerini incelemiştir. *De Partibus Animalium (Hayvanların Kısımları Üzerine/Dört Bölüm)*'da hayvanların anatomik yapılarını ve organlarını detaylı bir şekilde incelemiş ve bedenlerinin parçaları hakkında teoriler geliştirmiştir. Bu eserler çerçevesinde Aristoteles tarihin en etkili biyologlarından biri olarak kabul edilmiştir.[123] Zira beş yüz yirmiye yakın hayvan türünü gruplandırarak canlıları; yumuşak, sıcakkanlı, memeli, sert ve soğuk tabiatlı şeklinde incelemiştir.[124] Hayvanlara dair yaptığı bu sınıflandırma, kendisinden iki bin yıl sonra yaşamış olan Carl Linnaeus (1707–1778) ile karşılaştırılmıştır. Bu nedenle, sabit bir evren tasavvuruna dayanan fiziği 16. yüzyılda önemini yitirmiş olsa da biyoloji alanındaki katkıları 19. yüzyıla kadar etkisini sürdürmüştür. Günümüzde ise kullandığı kavramların çoğu hala biyoloji felsefesinin gündemindedir.[125] Gözlem ve deneyciliğe dayalı olarak gelişen

kaynağa başvurulabilir. Mahmut Kaya, "Meşşâîye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 12/09/2024).

[123] Erik Nordenskiöld, *The History of Biology*, çev. L. Bucknall Eyre (New York: Tudor Publishing Company, 1920), 39; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi,* 34. Aristoteles'in biyoloji, zooloji ve psikoloji alanındaki tüm eserleri, canlıların yapısı, davranışı ve zihinsel süreçlerini anlamaya yönelik sistematik çalışmaları içermektedir. İlgili eserler için bkz. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2022), 27, 136. Aristoteles'in biyoloji ve hayvanlar üzerine eserleri ile bu alanlara yaptığı katkıların tamamı, sistematik biçimde ele alınmıştır. Michael Ruse - Joseph Travıs (ed.), *Evolution The First Four Billion Years* (United States of America: Harvard University Press, 2011), 18; Futuyma, *Evrim*, 422- 427.

[124] Aristotle, *Aristotle's History of Animals in Ten Books*, çev. Richard Cresswell (London: George Bell & Sons, 1883), 9-11. Aristoteles yalnızca filozof değil, aynı zamanda bir biyolog olarak da öne çıkmıştır. Hayvanların yapısı, çoğalma ve gelişimleri üzerine kapsamlı gözlemler yapmış; yaklaşık 520 türü tanımlayarak sistematik bir sınıflandırma çabası içine girmiştir. Bu çalışmaları, zooloji ve biyoloji alanlarının temel taşlarından biri olarak kabul edilmektedir. Nihat Şişli, *Genel Zooloji* (Beytepe: Marmara Üniversitesi Fen Fakültesi Basımevi, 1979), 2.

[125] Teoman Duralı, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995), 124.

çalışmalarıyla morfoloji, fizyoloji, embriyoloji ve hayvan psikolojisi gibi birçok çalışma alanının temelini atmıştır.[126]

Psikoloji alanına bakıldığında Aristoteles'in *Parva Naturalia* ve *De Anima* eserleri karşımıza çıkmaktadır. İslâmî literatüre *el-His ve'l-mahsûs* olarak geçen Parva Naturalia; Aristoteles'in tabiat felsefesi alanında psikoloji, algı ve duyu bilgisini konu almaktadır. *De Anima, Kitâbü'n-Nefs* olarak bilinir ve Aristoteles'in, kendisinden önceki filozofların ruhla ilgili görüşlerini eleştirdiği bir eserdir.[127] Bu eserde ruhun mahiyetini, meleke ve fonksiyonlarını, ölümden sonraki durumunu inceleyip ruhu, canlı varlığın ilk doğal yetkinliği olarak tanımlamıştır. Bu yetkinlik, varlığın doğası ve gelişim süreçleriyle oldukça ilişkilidir. Nitekim bu nefsî anlayış sonucu açığa çıkan bitkisel, hayvanî ve insanî yetiler varlıklar arası mertebeleri belirlemektedir.[128] Filozofun, her canlının formunu ruhun verdiğini belirtmesi hem İslâm hem de Hristiyan teolojisinde önemli bir tartışma konusu olmuştur. Zira bu durum bedenle birlikte ruhun da öleceği fikrini akla getirmektedir. Bu nedenle, Müslüman düşünürlerin ruh anlayışları genellikle Aristoteles'ten çok Platon'un etkisiyle şekillenmiştir. Platon, ruhu ezelî ve ebedî bir varlık olarak tanımlamıştır.[129]

Aristoteles'in metafiziğe ait fikirlerini anlamak, doğa bilimleri ve fizik yaklaşımını kavramaktan geçmektedir. Bu açıdan İslâm literatüründeki adı *Mâ Baʿde't-tabî'a* olarak bilinen Aristoteles'in *Metafizika*'sı oldukça önemlidir. Kitabın bölümleri Grek harfleriyle ayrıldığı için, bazı İslâm düşünürleri eseri *Kitâbü'l-Hurûf* adıyla anmıştır. Eserin temel konuları Tanrı-âlem ilişkisi, madde ve form ilişkisi,[130] âlemin ezelî oluşu ve yaratılmışlığı, zaman ve hareket sorunları, eskatoloji ile ölümden sonra ruhun devamlılığı konularını kapsar. Bu bağlamda eser iki önemli hususu temellendirmektedir ki bunlar; varlık olarak varlık ve ezelî varlık olarak Tanrı'dır. Ontolojik açıdan değişen ile

[126] Nordenskiöld, *The History of Biology*, 37.
[127] Aristoteles, *De Anima*, 3-47. Aristoteles'te biyoloji ve psikoloji ayrı disiplinler olarak değil, birbirine bağlı alanlar olarak ele alınır. Ona göre ruh (anima), canlıların işleyişini ve davranışlarını belirleyen temel ilkedir; bu nedenle ruhun incelenmesi hem biyolojik hem de psikolojik gözlemleri kapsar. Özellikle *Parva Naturalia* eserinde, algı, hafıza, duyular ve öğrenme gibi konular hem biyolojik süreçler hem de ruhsal işlevler çerçevesinde ele alınmıştır. Ross, *Aristoteles*, 136; Ruse-Travıs, *Evolution The First Four Billion Years*, 18; Futuyma, *Evrim*, 422- 427.
[128] Aristoteles, *De Anima*, 338-349.
[129] İlhan Kutluer, "İlmü'n-Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 23/07/2024).
[130] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 18.

değişmeyen, görünüş ile gerçeklik, birlik ile çokluk arasındaki ilişkiyi açıklamak amacıyla Aristoteles, varlığı temelde iki kısma ayırmıştır. Bu ayrım aslında onun *Fizik (Physika)* eserinde tartıştığı dört sebep teorisinin ikiye indirgenmiş halidir.[131] İslâm filozofları tarafından bu durum özellikle cevher-araz, kuvve-fiil[132] ve oluş-bozuluş bağlamında kendini göstermiştir. Haliyle bu kavramlar arasındaki ilişkiler zamanla İslâm düşüncesinde herhangi bir varlığın gelişim süreçlerini anlamada kritik rol oynamıştır. Öyle ki Platon'un soyut idealar öğretisi Aristoteles'le yeniden şekillenmiştir.[133] İdea kavramı görünür varlıktan ötede bir gerçeklik olarak değil, görünür şeylere biçim kazandıran içkinlik (öz/form) olarak yorumlanmıştır.[134] Buna göre, maddenin ancak form aracılığıyla gerçeklik kazandığı, biçimlenip belirli niteliklere büründüğü ve böylece varlık kazandığı düşünülmüştür.[135] Varlığın dışında kalan yokluk ise form kazanmama, formun henüz kendini gerçekleştirmediği bir hal olarak tanımlanmıştır.[136] Oluş ve bozuluş açısından bakıldığında, varlık iki temel kategoriye ayrılmıştır: İlineksel varlık, bir şeyin tanımı için gerekli olmayan niteliklerdir; asıl varlık ise o şeyin özünde bulunan, tanımını oluşturan niteliklerdir. Asıl varlık kendi içinde duyusal ve düşünsel olarak ikiye ayrılır. Duyusal olanlar maddîdir ve onlarda iki gruba ayrılır: Oluş ve bozuluşa tâbi olup hareket edenler ile oluş-bozuluşa tâbi olmayan ama hareket edenlerdir. Buna göre Ay-üstü âlem, oluş ve bozuluşa uğramayan fakat devinen varlıkların alanıdır. Ay-altı âlem ise maddeye bağlı hem devinen hem de oluş-bozuluşa tâbi varlıkların bulunduğu kısımdır.[137] Duyusal varlık alanında değişim, ancak değişimin kendisi dışında kalan etkenler sebebiyledir. Bu etkenlerde dörde ayrılmakta olup; varlığın fiziksel temelini oluşturan maddî neden, varlığın niteliklerini tanımlayan formel neden, oluşum ve değişimini sağlayan hareket ettirici neden ve varoluşsal amacını belirleyen ereksel nedendir.[138] Bunlar arasında özellikle formel neden, evrendeki değişim ve gelişim süreçlerinin anlaşılmasında merkezi bir role sahiptir. Çünkü tüm madde her zaman

---

[131] Mahmut Kaya, "Mâ Baʿde't-Tabîʿa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 12/07/2024).
[132] Aristoteles, *Fizik,* 51-53; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 104.
[133] Aristoteles, *Aristoteles Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 158-163.
[134] Hüseyin Aydoğdu, "Aristoteles Ontolojisinde Töz (Ousia)-Öz (Eidos) İkiliği Problemi", *Dörtöğe* 9 (Aralık 2020).
[135] Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2017), 61.
[136] Aristoteles, *Fizik,* 55; Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi,* 78-79.
[137] Aristoteles, *Metafizik*, 47-53; Marc Ereshefsky, *Species and the Linnaean Hierarchy* (Cambridge: MIT Press, 1998), 287; Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler* (İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2011), 10.
[138] Sunar, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, 96.

formunu gerçekleştirmeye yönelik doğal bir eğilim taşımaktadır. Bu eğilim varlığın özünü tamamlaması ve mükemmelleşmesi anlamına gelir ki bu da oluş ve bozuluş şeklinde gerçekleşen doğal eğilimin somut tezahürüdür. Buna göre, canlılarda sürekli bir form değişiminin olduğu açıktır.[139] Formun günümüzdeki genetik yapıyla düşünsel yakınlığı vardır.[140] Buna göre formda genetik yapı gibi bir varlığın ne olduğunu belirleyen ve onun özünü teşkil eden şeydir. Örneğin bir canlı türünün formel nedeni, o türün temel karakteristik özellikleriyle sarılıdır. Bu form, türün ne olduğunu belirlerken, bireyler arasındaki çeşitliliği de barındırmaktadır. Ancak ait olduğu türün formel getirilerinden asla sapmamaktadır. O halde türler kendi içlerinde her ne kadar birbirlerine yakın[141] ve sıralı şekilde bulunsalar da tür dışına çıkma veya geçiş söz konusu değildir.[142] Haliyle Aristoteles'in formel neden anlayışı ve gayesel yaklaşımı yaratılışçı düşüncelerle uyumluyken evrimci görüşlere mesafelidir.[143] Son olarak Aristoteles'in kozmolojik görüşleri *De Caelo (Gökler Üzerine)* ve *Meteorologica (Meteoroloji)* adlı eserlerinde ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. *De Caelo*'da gök cisimlerinin yapısı ve hareketi,[144] *Meteorologica*'da ise atmosferin işleyişi ve doğa olaylarının canlılar ve cansızlar üzerindeki etkileri açısından oldukça önemlidir.[145]

Yeni-Eflâtunculuk, Platon'un düşüncelerinin yorumlanmasıyla ortaya çıkan felsefî akımdır. Bu akımın en önemli filozofu, eş-Şeyhü'l-Yûnânî (Yunanlı Hoca) lakaplı Plotinos'tur (MS 270). Plotinos *Enneadlar (Dokuzluklar)* adlı eseri başta olmak üzere Platon'un düşüncelerini daha mistik ve metafizik bir çerçeveye oturtarak birçok kavram geliştirmiştir. Kaynakları arasında Yahudi Philo, Platon, Aristoteles, Stoacılar[146] ve

---

[139] Aristoteles, *Metafizik*, 184-185.
[140] Tatlı, *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim*, 45.
[141] Ülker Ökdem, "Olgu, Kuram, Darwin Öncesi Evrim Kuramları ve Darwin'in Evrim Kuramı", *Antropoloji* 23 (Nisan 2010), 28-29.
[142] Duralı, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, 154-155. Platon'un Aristoteles aracılığıyla aktarılan özcülük anlayışı, her canlı türünün değişmeyen bir özü olduğunu savunur; yani her tür sabit ve belirli bir "doğa" ya sahiptir. Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri*, 40-41.
[143] Mayr, *The Growth of Biological*, 306; Türker, *Evrim Risalesi: İslâm Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme*, 52.
[144] Aristoteles, *De Caelo*, çev. J. L. Stocks (Oxford: At the Clarendon Press, 1922), 114-130.
[145] Aristoteles, *Meteorologica*, çev. H. D. P. Lee (Cambridge: Harvard University Press, 1952), 7.
[146] Elealı Zenon (MÖ 334-262) tarafından ileri sürülen bu akım Müslüman düşünürlerde "Revâkıyyûn" adıyla anılan bir grubu oluşturmuştur. Bu düşünce, Aristoteles'in Yeni-Eflâtuncu şârihlerin kanalıyla İslâm Meşşâîlerine etki etmiştir. Buna göre yaratıcı, evrene içkin olmakla birlikte onu meydana getiren tüm unsurların aslî membaıdır. Kindî'den başlayarak İhvân gelinceye kadar bazı filozofların eserlerinde görülen "büyük âlem-küçük âlem" fikri ve "tabiat anlamsız bir iş yapmaz" sözleri Stoa'dan gelmektedir. Burada evreninin canlı ve akıllı bir organizma olarak tesadüflerle açıklanamayacak mükemmeliyeti

Pisagor[147] gibi düşünürler bulunup dinsel ve felsefî bir uzlaşı sağlamıştır.[148] Plotinos, kendisinden önce de bu akıma zemin hazırlayan filozoflar olmasına rağmen, Yeni-Eflâtunculuk akımının en kritik ve kurucu temsilcisi kabul edilmiştir.[149] Yeni-Eflâtunculuk İslâm öncesi dönemde özellikle Doğu Hristiyan mezheplerinden Nestûrî ve Ya'kūbî kiliselerinde Süryânîce'ye çevrilmiş metinler üzerinden okutulmaktaydı. Kendi teolojik düşüncelerini mantık ilmiyle desteklemek isteyen bu Süryânî mütercimler; zamanla İslâm coğrafyasında felsefenin ve daha özelde Meşşâîliğin yayılmasında rol oynamışlardır. 642'de özellikle Hz. Ömer'le başlayarak hızlı bir şekilde sürmekte olan fetih hareketleriyle İskenderiye, Antakya, Nusaybin, Harran, Cundişapur vb. önemli kilise okullarının ve kütüphanelerinin hâkimiyeti sağlanmıştır.[150] Ardından Emevîler döneminde Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'nin bireysel girişimiyle başlayan tercüme çalışmaları, I. Mervân ve Ömer b. Abdülazîz'in döneminde daha geniş çapta yaygınlaşmıştır.[151] Abbâsîler döneminde, mantık, astronomi, astroloji ve matematik alanındaki eserler önce Grekçeden Süryânîce'ye, oradan da Arapçaya çevrilerek önemli bir çeviri süreci başlatılmıştır. Bu süreçte Grek, İran, Hint ve Mısır gibi farklı kültürlerin bilgi birikimleri İslâm medeniyetine aktarılmıştır. Halife Me'mûn'un özel teşvikleriyle kurulan Beytülhikme çevresinde Huneyn b. İshak gibi mütercimler Grekçe metinleri doğrudan Arapçaya aktarırken; daha erken bir dönemde (Halife Mansûr devri) İbnü'l-Mukaffa Aristoteles'in mantık külliyatının ilk üç kitabı ile Furfûriyûs'un *Îsâgûcî* başlıklı çalışmasını Pehlevîce'den Arapçaya aktarmıştır. Bu doğrultuda gerçekleşen tercüme hareketleriyle birlikte 10. yüzyıla gelindiğinde, Platon'a ait on iki, Aristoteles'e ait yirmiden fazla eser tercüme edilmiş ve Yeni-Eflâtuncu şârihlerin yorumlarıyla

vurgulamaktadır. Mahmut Kaya, "Revâkıyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 18/04/2024).

[147] Pisagor (MÖ 570-?), Sisam'da doğmuş olsa da hayatı ve eserleri hakkında kesin bilgi yoktur. Günümüze Aristoteles, Filolaos ve Laertes'in yazılarından ulaşılmaktadır. İslâm felsefesinde onun evrenin sayısal düzeni, yaratıcının birliği ve zıtlık-çokluk düalizmiyle ilgili fikirleri etkili olmuştur. İhvân düşüncesinde de Pisagor'un sayısal ve mistik düzen anlayışının izleri görülür. Melek Dosay, "Pisagor", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 13/09/2025). Pisagorcu düşünce, mistik ve mitolojik yönüne rağmen İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf üzerinde uzun süre etkili olmuştur. Kindî, Râzî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve Cürcânî gibi önemli düşünürler üzerinde izleri açıkça görülür. Bekir Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1980), 246-248.

[148] Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 13/09/2025); Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 59.

[149] Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 6.

[150] Hüseyin Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Matbaası, 2015), 36-38; Nasr-Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi,* 77-78.

[151] Fuat Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ* (İstanbul: Timaş Yayıncılık, 2010), 18-19.

şekillenerek Müslüman düşünürler arasında Meşşâîlik adıyla anılmıştır. Meşşâî filozoflar zamanla Aristoteles'in rasyonalist felsefî sisteminden uzaklaşarak, özellikle milâdî II. asrın sonlarına doğru Yeni-Eflâtunculuğun mistik karakterli yapısına yönelmişlerdir. Bu yönelimde birkaç temel faktör etkili olmuştur. Bunların ilki, Yeni-Eflâtunculuğun doğuşundan sonra bazı eserlerin Aristoteles'e ait olmadığı hâlde ona nispet edilmesi ve çevirilerindeki tahrifattır. Klasik İslâmî kaynaklara göre bu kitapların sayısı yedi[152] olmakla birlikte bu eserleri önemine binaen üçle sınırlayabiliriz. İlki klasik İslâm düşüncesinde sudûr teorisinin oluşum ve yerleşmesine katkı sağlayan Plotinos'un *Enneadlar* adlı eserinin IV, V ve VI. bölümlerinin özet ve açıklamalarını içeren *Üsûlûcyâ (Theologia)* ya da Arapça adıyla *Kitâbü'r-Rubûbiyye'dir.* İlk İslâm filozofu Kindî tarafından İbn Nâimâ el-Hımsî'ye tercüme ettirilmiştir.[153] İkinci eser Proklos'un *Teolojinin Unsurları (Elements Of Theology)* adlı *el-Hayrü'l-Mahz'*dır. Bu eser Batı'da *Liber de Causis (Kitâbü'l-İlel)* diye de bilinmektedir.[154] Üçüncüsü ise Fârâbî'ye nispet edilen *Risâle fî İlmü'l-İlâhîdir* ki buda Enneadlar'ın V. bölümünün özetidir.[155] Bu eserlerin çok erken bir dönemde Arapçaya çevrilmiş olması, İslâm felsefesinin gelişimini etkilemiştir. Özellikle İslâm felsefesinin 9. ve 12. yüzyıllarında Kindî, Fârâbî, Âmirî, İhvân, İbn Miskeveyh, Fahreddin er-Râzî, Sühreverdî, İbnü'l-Arâbî vb. birçok filozof, kelamcı ve mutasavvıfı derinden etkilemiştir.[156] Buna karşın İslâmî düşünce tarihinde Yeni-Eflâtuncu felsefeye karşı önemli eleştiriler getiren birçok düşünürde bulunmaktadır. Bunlar sudûr başta olmak üzere Yeni-Eflâtuncu felsefenin İslâm düşüncesine sunduğu felsefî ve metafizik yaklaşımların dinî inançlarla uyumlu olup olmadığını tartışmışlardır. İmam Gazzâlî, İbn Rüşd, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, İbn Hazm ve İbn Teymiyye gibi

---

[152] Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 282-301.

[153] Kindî, risâleyi Abdülmesîh b. Nâimâ el-Hımsî'ye tercüme ve tashih ettirmiş olmasına karşın *Üsûlûcyâ*'yı esere dahil etmemiştir. Bu durum eserin Aristoteles'e aidiyetinden şüphe duyduğunu gösterir. Meşşâî çizgiden sapmaya yol açan bu eserin otantikliği tarih boyunca tartışılmıştır. Aristoteles'in Metafizika'da idealar teorisini reddetmesine karşın Üsûlûcyâ'da savunması üzerine Fârâbî, onun böyle bir çelişkiye düşmeyeceğini vurgulamıştır. Bu nedenle söz konusu görüşleri, Aristoteles'e ait uydurma bir metinden ziyade, Tanrı'nın ezelî bilgisi ve tasavvurları biçiminde yorumlamıştır. İslâm dünyasında Aristotelesçiliğin yanı sıra Yeni-Eflâtuncu düşüncenin -Plotinos/Proklos etkisiyle- karıştığı bir metafizik gelenek şekillenmiştir. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 176-177.

[154] Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 41-48; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi,* 45-57.

[155] Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 19; Adamson-Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, 41.

[156] Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 18; Türker, *Evrim Risalesi İslâm Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme,* 102.

isimler bu eleştirilerin öncüsü olmuş ve Yeni-Eflâtuncu felsefeye karşı çeşitli itirazlar dile getirmişlerdir.[157] Meşşâî felsefenin Yeni-Eflâtuncu çizgiye yönelmesindeki ikinci önemli faktör, tercüme faaliyetinde ve metin yorumlamada aktif rol oynayan şahsiyetlerin müdahaleleridir. Nitekim İskender Afrodîsî, Porphyrios, Themistius, Simplicus ve J. Philoponus (Yahyâ en-Nahvî) gibi bazı mütercimler Aristoteles'in Yeni-Eflâtuncu şârihlerini ve onların yorumlarını tanıyarak çeviriler yapmışlardır. Üçüncü faktör ise dinî inançlarla daha uyumlu olduğu düşünülen Yeni-Eflâtuncu çizgiyi Aristoteles bakış açısıyla yorumlayıp eklektik bir sistem kurma isteğidir. Bu isteğin İslâm düşüncesindeki ilk karşılığı da Fârâbî'nin *el-Cemʿ beyne reʾyeyi'l-ḥakîmeyn* adlı çalışmasıdır.[158] Nitekim De Lacy O'Leary'a (1872-1957) göre Aristoteles'in Tanrı ve varlık ilişkisine dair yorumları ile âlemin ezeliliği, ruhun mahiyeti ve akıbetine ilişkin görüşleri, Müslüman inançlarıyla çelişiyordu. Bu nedenle Müslüman düşünürler, Aristoteles'in madde ve suret teorisine karşı, din ile felsefeyi uyumlu hâle getiren ve sudûr anlayışını benimseyen bir yaklaşımı tercih etmişlerdir.[159]

Sonuç olarak Yeni-Eflâtuncu felsefe ve onun temel kaynakları genel anlamda Meşşâî felsefeyi özelde ise İhvân'ı oldukça etkilemiştir. Bu etkinin temelinde; sudûr anlayışı, Tanrı tasavvuru, akıl-nefs ilişkisi, ulvî-süflî âlem ayrımı ve maddî varlıkların oluşumu-bozuluşu gibi konular kritik rol oynamıştır.[160] İhvân, sudûr doktrinini merkeze alarak Aristoteles'in teleolojisini ve Batlamyus'un matematiksel astronomisini Yeni-Eflâtuncu metafizikle birleştirerek bütüncül bir evren tasavvuru geliştirmiştir. Bu sentez, evrenin hem maddî hem de manevî unsurlarıyla uyumlu işleyen bir bütün olduğu fikrini temellendirmiştir. Özellikle dört unsurdan oluşan maddî varlıkların doğasındaki form kazanma ve yetkinleşme eğilimi,[161] İhvân'ın tekâmül anlayışının temelinde yer almıştır.

[157] Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 22/07/2024).
[158] Kaya, "Meşşâîye".
[159] Kaya, "Sudûr". Eflâtunculuk ve Aristoteles'in uzlaşının dinî hareketler üzerindeki etkisi açısından bkz. De Lacy O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri,* çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 24-25.
[160] Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 192-218.
[161] Hüseyin Aydoğan, "Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine", *Eskiyeni* 46 (2022), 130.

1.4.Tekâmülün Biyolojik ve Ahlâkî Öncüleri

İslâm düşünce tarihinde tekâmül fikri, İhvân'a gelinceye kadar iki farklı düşünsel çizgi üzerinden ilk örneklerini vermiştir. Bunlardan ilki, doğadaki değişimi biyolojik gözlem ve ampirik verilerle açıklayan yaklaşımdır. Bu çizginin temsilcilerinden olan Câhız, canlılar arasındaki hayat mücadelesi, çevresel şartlar ve uyum süreçleri üzerinden doğadaki değişimi ele almıştır. Böylece tekâmül fikrini daha çok türlerin hayatta kalma stratejilerine odaklanan "yatay" bir biyolojik gözlem düzeyinde değerlendirmiştir. Buna karşılık İbn Miskeveyh, varlıklar arasındaki sürekliliği ontolojik bir hiyerarşi içinde yorumlayarak tekâmülü ahlâkî ve insanî kemâl süreciyle ilişkilendirmiştir. Böylece tekâmül düşüncesine metafizik ve teleolojik bir boyut kazandırarak süreci yalnızca doğal değişimle sınırlı olmayan bütüncül bir yetkinleşme modeli olarak ele almıştır.

1.4.1. Câhız (ö. 869): Çevresel Adaptasyon ve Türlerin Mücadelesi

İslâm medeniyetinin zirve döneminde yaşamış Câhız, Nazzâm'dan sonraki dönemde Basra Mu'tezîlesi'nin önde gelen figürlerinden biri olarak tanınmıştır. Basra'da doğmuş olması ve kazandığı diğer ayrıcalıklar onu kelâm ilmi başta olmak üzere edebiyat, felsefe, doğa ve dil bilimlerinde seçkin bir konuma gelmesini sağlamıştır.[162] Eserlerinin çoğu günümüze ulaşmasa da içinde çeşitli kelâmî ve felsefî meselelere yer verdiği yedi ciltten oluşan *Kitâbü'l-Hayevân* Câhız'ın en önemli eseri sayılmaktadır. Bu eserde üç yüz elli farklı hayvan türünün anatomisi, fizyolojisi, davranışları ve çevreleriyle olan ilişkileri hakkında bilgiler vermektedir.[163] Besin zincirinden örneklerle bahsedilmiş ve çevre koşullarının bir canlının hayatta kalmasında nasıl belirleyici olduğu açıklanmıştır.[164] Böylelikle İslâm düşüncesi içinde ilk defa genel biyolojik evrim teorisi ve onun çeşitli meselelerine ilişkin araştırmaların temelleri atılmıştır.[165] Her ne kadar bu eserden önce zooloji alanında çağdaşı Abdülmelik b. Kureyb el-Esmaî (ö. 831)'nin *Kitâbü'l-Hayl* adlı eseri bulunsa da *Kitâbü'l-Hayevân* hem İslâm dünyasında hem de Avrupalı düşünürlerce ön planda tutulmuştur. Öyle ki Câhız'ın bir kısım cümleleri İhvân'ın *Resâil,* İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-Asğar,* Zekeriyya el-Kazvînî'nin *Acaibü'l-Mahlukât,* Mustavfî

[162] Şeşen Ramazan, "Câhız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 09/07/2024).
[163] Tahsin Görgün, "Kitâbü'l-Hayevân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 12/07/2024).
[164] Hatun, *Müslüman Bilim Adamları*, 33-35.
[165] Bayraktar, "Câhız Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", 120.

el-Kazvinî'nin *Nüzhetü'l-Kulûb* ve Damirî'nin *Hayâtü'l-Hayevân'*ında birebir zikredilmiştir.[166] Üstelik Câhız'ın biyolojik süreçlere dair evrimsel açıklamaları, İbn Miskeveyh ve İbn Haldûn gibi düşünürlere ilham vererek araştırma alanlarını genişletmiştir.[167] Nitekim Muhammed İkbal'e göre insanın ilk kez nasıl ortaya çıktığını, çevresel etkenleri dikkate alarak ele alan düşünür Câhız'dır. İhvân, Câhız'ın görüşlerini daha da derinleştirmiştir. Ancak insanın özellikle biyolojik kökeni konusunda berrak ve modern anlamda bir teori sunan kişi İbn Miskeveyh olmuştur.[168]

Câhız, hocası Nazzâm'ın kumûn, zuhûr, tecdîd, tedâhül vb. fikirlerini benimseyip kâinatın ve türlerin oluşumunu kozmolojik perspektifte açıklamıştır.[169] Ancak bugünkü anlamda biyolojik evrimle daha çok benzerlikler taşıyan; canlı türlerinin basitten karmaşığa doğru sürekli ilerleyişi, yaşam mücadelesi, türlerin birbirine dönüşümü ve çevresel faktörlerin bu süreçteki etkileri Câhız'ın Nazzâm'dan daha ileriye taşıdığı noktalardır. Dahası Mehmet Bayraktar'a göre onu hocası Nazzâm'dan ayıran en önemli hususlardan biri de türlerin kendi içerisinde yaşamış oldukları değişimlerin, tür içi evrimi ilerleterek tür dışına taşıyabileceği yargısı olmuştur.[170] Bu görüş doğrultusunda, Nazzâm'ın aksine Câhız, modern evrimciler gibi türlerin değişmezliğini reddederek, değişkenliklerini savunur hâle gelmiştir. Ayrıca Câhız modern evrimcilerden farklı olarak türlerin değişimi ve mutasyonunu sadece fiziksel şartlara göre değil metafiziksel şartlara da bağlamıştır. Buna göre varlıkta gözlemlenebilecek her değişim; ilâhî ilim, irade ve kudret çerçevesindeki yasalarca temin edilmiştir. Böylelikle türlerin dönüşümü ya da mutasyon diyebileceğimiz süreçlerin tamamı ilâhî ve tabiî nedenlerle birlikte açıklanmıştır.[171] İlâhî irade varlığın yaratılış ve tekâmülü için gerekli tüm kabiliyeti türlerin içine önceden yerleştirmiştir. Buna karşın fiziksel etkenler diyebileceğimiz çevre,

[166] Bayraktar, "Câhız Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", 119.
[167] Bayraktar, "Câhız Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", 122-123.
[168] Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 156.
[169] Câhız, ateşin iki taşın sürtülmesiyle ortaya çıkmasını taşın içinde gizli bulunan bir niteliğin açığa çıkması şeklinde açıklar. Bu yaklaşım, Mu'tezilî düşünür Nazzâm'ın geliştirdiği kumûn–zuhûr (gizlilik–ortaya çıkma) anlayışıyla paralellik göstermekte olup, Câhız'ın doğa olaylarını açıklarken Nazzâm'ın fikirlerinden etkilendiğini göstermektedir. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/476; 5/44-45.
[170] Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 57-58; Bayraktar, "Câhız Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", 120.
[171] Bayraktar, "Câhız Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", 122.

iklim, yaşam mücadelesi ve tabiî seçilimse onlardaki kabiliyetleri harekete geçiren ortamı ve dürtüyü sağlamışlardır.[172]

Câhız'ın tekâmül düşüncesi dikkatli bir şekilde incelendiğinde ondan kolaylıkla canlıların "basitten karmaşığa sıralanması,"[173] "yaşam mücadelesi"[174] ve "doğal seleksiyon" fikri çıkarılabilmektedir. Çünkü Câhız çevresel faktörlerin; sıcaklık-soğukluk, yağış-kuraklık, ısı-ışık, yükseklik-alçaklık vb. coğrafi ve atmosferik hava olaylarının canlıların yeme, içme, barınma, karakter ve zekâ gibi durumlarında farklılık ve değişimlerin sebebi olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla sayılan koşullara en iyi uyum sağlayan canlıların türleri hayatta kalıp nesillerini devam ettirirken diğer türler çevresel zorluklarla yok olmaktadırlar. İnsan da diğer canlılar gibi bu doğal seçilim sürecine tâbi tutulmuş bir varlıktır. Bu süreçte, çevresel koşullara uyum sağlama ve hayatta kalma şansı, fiziksel ve zihinsel donanımın geliştirilmesine bağlıdır. Ancak insanın sahip olduğu potansiyelinin tamamını geliştirememesi veya kullanamaması durumunda, bu potansiyel zamanla körelip eylem yeteneğini kaybedebilir.[175] Bu bağlamda çevresel faktörler, bir canlının hem bedensel yapısı ve hem de ruhsal tabiatı üzerinde son derece etkilidir. Bu açıdan bakıldığında Lamarck ve Darwin'den yüzyıllar önce; basit düzeyde biyolojik evrim teorisinin temelleri Câhız atmıştır diyebiliriz. Gerçekten de Eilhard Wiedemann (1852–1928) gibi bazı çağdaş araştırmacılar onu haklı olarak Darwin'in öncüsü olarak değerlendirmişlerdir. Ancak Câhız'ın sisteminde temel belirleyici, ilâhî irade vurgusudur;

---

[172] İnsanların ten rengindeki farklılığın iklim ve çevre şartlarıyla ilişkili olduğunu ancak onların özünde tek bir tür olduğunu ima eder. Bkz. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân,* 5/60-61; Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi,* 60-61. Câhız'ın tabiî seçilim ve doğal seleksiyon diyebileceğimiz her iki düşüncesi de ilâhî bir kural gereği ilk yaratılışta sahip olunan öz bir edintidir. Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik,* 332-333.

[173] Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân,* 26-33.

[174] Câhız, *Kitâbü'l-hayevân,* 7/94-95.

[175] Bazı hayvan türleri, sahip oldukları belirli nitelikler bakımından diğerlerinden ayrılır. Bu üstünlük; cesaret, güç, hız, dayanıklılık ve belirli davranış özellikleri gibi farklı yetkinliklerden kaynaklanır. Nitekim bazı hayvanlar bu özelliklerin bir kısmıyla öne çıkarken, bazıları farklı nitelikleriyle diğerlerinden ayrılmakta ve sayıları değişmektedir. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/209. Câhız, çevresel faktörlerin canlılar üzerindeki etkisine de dikkat çekmiş; özellikle sıcaklık ve hava koşullarının canlıların fiziksel durumlarını etkilediğini belirtmiştir. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/110. Ayrıca bazı kuş türlerinin yaşam alanlarını çevre şartlarına göre seçtiklerini ifade ederek canlı–çevre ilişkisine işaret etmiştir. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân,* 5/202. İnsan bedeni büyür, gelişir ve zamanla değişime uğrar. Bu süreçte bedenin çeşitli kısımları güçlenir veya zayıflar. Ancak bu değişimler, canlı bedeninin tabiatında bulunan düzen çerçevesinde gerçekleşir. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân,* 5/112-113; 6/376. Bayraktar, "Câhız Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", 122. Darwin'e göre türlerin iklime uyum sağlama süreçleri, çevresel koşulların türlerin dağılımı ve evrimi üzerindeki etkilerini gösterir. Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalan (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2016), 155-157.

bu yönüyle yaklaşımı, Darwin ve Lamarck gibi düşünürlerden oldukça farklı bir nitelik taşıdığı unutulmamalıdır.[176]

Câhız, canlıların çevresel değişikliklere uyum sağlamak için dış etkilere maruz kaldıklarını belirtmiştir. Bu durum modern evrimsel biyolojinin "adaptasyon" kavramına benzemektedir.[177] Yine türler arasında farklılıkların olduğunu ve bu farklılıkların yaşanılan çevresel koşullarla ilişkili olduğunu tespit etmiştir. Haddizatında bu durum, türler arasındaki çeşitliliği anlamaya yönelik erken bir yaklaşımdır.[178] Bu bakımdan yaşam formlarının zaman içinde değişebileceğini düşünmüştür.[179] Bu değişimi, ilâhî iradeyle meydana gelen ani değişimler (mutasyonlar) bağlamında ele almış ve Kur'ân'daki "Aşağılık maymunlar olun"[180] ayetini buna delil olarak kullanmıştır.[181] Ancak eserlerinde, insanın kendinden daha aşağı bir türden evrimleştiğini açıkça ifade etmemiş; türlerin değişkenliğini dolaylı biçimde savunmuştur. Nitekim Câhız, maymun ile insan arasında bazı benzerlikler bulunduğunu belirtir. Maymunun hareketli, çevik ve taklit kabiliyeti yüksek bir canlı olduğunu; bu nedenle insanların bazı davranışlarını taklit edebildiğini ve kimi zaman eğitilerek çeşitli işlerde kullanılabildiğini ifade eder. Bununla birlikte maymunun akıl ve idrakten yoksun olduğunu vurgulayarak, tüm bu benzerliklere rağmen onun insan türünden değil, ayrı bir hayvan olduğunu belirtir.[182] Câhız'a göre suda yaşayan, karada yaşayan ve uçan bazı hayvanlar şekil ve özellik bakımından birbirine benzerlik gösterebilir; ancak her biri kendi tabiatına ve yaşam ortamına uygun özellikler taşır. Bu durum, farklı çevrelerde yaşayan canlılar arasında belirli bir ilişki ve benzerlik

[176] Bayraktar, "Câhız Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", 120-121; Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 64.
[177] Câhız, yılanların avlanma davranışlarını ve çevresel şartlara (sıcaklık ve kum yapısı gibi) nasıl uyum sağladıklarını ayrıntılı biçimde tasvir eder. Bu durum, onun doğadaki canlıları gözleme dayalı olarak ele aldığını ve çevresel faktörlerin canlı davranışları üzerindeki etkisine dikkat çektiğini göstermesi bakımından önemlidir. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân,* 4/107-108.
[178] Bayraktar, "Câhız Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", 121; Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Kazi Publications, 2007), 110-112.
[179] Câhız, maymun ile insan arasındaki anatomik benzerliğe dikkat çekmiş ve bu yakınlığı bazı rivayetlerde geçen mesh (suret değişimi) anlayışı çerçevesinde açıklamıştır. Bu yaklaşım, İslâm düşüncesinde canlılar arasındaki benzerlik ve farklılıkların zaman zaman teolojik açıklamalar çerçevesinde yorumlandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân,* 4/61.
[180] Bakara 2/65-66.
[181] Arap kültüründe aşağılayıcı ifade olarak bir kimsenin domuz veya maymun suretine dönüştürülmesi şeklinde bir söylem bulunmaktadır. Kur'ân'da geçen bazı ayetler de bu tür ifadeleri destekleyici bir bağlamda yorumlanmış ve söz konusu söylemin dinî bir referansla temellendirilmesine imkân vermiştir. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân,* 4/105.
[182] Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/276; 4/98-99.

bulunduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.[183] Ayrıca Bayraktar'ın değerlendirmesine göre Câhız, *mish* adlı bir varlığın köpek, tilki ve kurt gibi bazı hayvan türleriyle aynı kökten geldiğini aktarır. Bunun yanında bazı Nabatlı gemicilerin maymuna benzediklerini, Faslı bazı toplulukların ise toz, su ve iklim gibi çevresel faktörlerin etkisiyle *mash* (insana en yakın maymun türü) ile benzerlik gösterebileceğini ifade eder. Bu örnekler, Câhız'ın canlılar arasındaki benzerlikleri çevresel şartlarla ilişkilendiren gözlemlerine işaret etmektedir.[184]

1.4.2. İbn Miskeveyh (ö. 1030): Varlık Mertebeleri ve Nefsin Yetkinleşmesi

Büveyhîler döneminin önde gelen düşünürlerinden İbn Miskeveyh; tarih, ahlâk ve felsefe alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan önemli bir düşünürdür. Çağdaş araştırmacılar onun İran'ın Rey kasabasında doğduğunu kabul etmektedir. Büveyhî sarayında vezir olan İbnü'l-Amîd'in kütüphaneciliği sayesinde; felsefe, matematik ve mekanik gibi alanlarındaki birikimden istifade etmiştir. Felsefi ilimlerde öne çıkan bir isim olan Ebu Süleyman es-Sicistânî ile bu dönemde tanışan İbn Miskeveyh, ondan mantık ve felsefe dersleri almıştır. Araştırmacılar açısından, İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-asğâr* adlı eseri, günümüze ulaşan en sistemli metafizik ve teoloji çalışması olarak kabul edilmektedir.[185] Bu eserde İbn Miskeveyh tarafından özenle seçilen "irtikâ'" kelimesi, tekâmül anlamında sıkça kullanılan bir kavram olmuştur. Bu kelime varlığın yukarıdan aşağıya doğru sürekli değişen bir terakki halinde bulunduğunu ifade etmiştir. Eserin üçüncü bölümü olan peygamberlik başlığı altında, bu anlamdaki söylemini daha belirgin şekilde ortaya koymuştur. Ona göre peygamberliği anlamanın tek yolu, varlıkların mertebelerini kavramak ve tüm mertebelerde tek gerçek varlık olan Yaratıcı'nın akıcı hikmetini (el-

[183] Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/144.

[184] İlgili örnekler ve kaynakları için bkz. Bayraktar'a göre "mash" terimi, biyolojik sınıflandırmada dört ayaklı hayvanların (*quadrupeds*) en ilkel veya ilk tipini tanımlamak için kullanılmaktadır. Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi,* 62; Tatlı, *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim,* 72-73. Klasik kaynaklarda mesh kavramıyla birlikte aynı anlamı karşılayan "nesh", "mish", "fesh" ve "resh" gibi farklı terimler de kullanılmış; bu sözcüklerin tümü canlıların bir şekilden başka bir şekle dönüştürülmesini ifade etmiştir. Bu bağlamda mesh, günümüz bilim dilinde metamorfoz ya da mutasyon şeklindeki değişim anlamına gelmektedir. İlgili görüş için bkz. Altunbaş, *Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrim Teorisi*, 13.

[185] İbn Miskeveyh eserinde Yaratıcı'ya dair deliller, nefsin farklı durumları ve peygamberlik konuları kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca eserinde başlıca yararlandığı isimler olarak Porphyrius, Proclus, Galen ve Themistius'u açıkça belirtmiştir. Müfit Selim Saruhan, *Evrim ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 4. Basım, 2018), 22-23; Cevdet Kılıç, "İbn Miskeveyh'te el-Hikmetü's-Sâriye Kavramı Bağlamında Varlığın Tekâmül Süreci," *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 11-25.

hikmetü's-sâriye) keşfedebilmektir.[186] Akıcı hikmet, evrendeki tüm varlıkların birbirine bağlı olarak ilâhî bir kaynaktan çıktığı ve tekrar ona doğru yöneldiği, sürekli değişim ve dönüşüm sürecini ifade etmektedir. İbn Miskeveyh bu durumu, bir el işinde tek bir ipliğin karmaşık düğümlerden sonra mükemmel bir örüntü oluşturmasına benzetmektedir. Bu anlamda akıcı hikmet; Darwin teorisinde vurgulanan türlerin evriminden ziyade ilâhî var edilişin inceliklerini, oluşumunu ve çeşitliğini gösteren genel sisteme işaret etmektedir.[187] Burada dile getirilen düşünceler tıpkı çağdaşı İhvân'da gördüğümüz gibi kapsayıcı, geniş ölçekli ve bütüncül bir evren anlayışının yansımasıdır. Bu yaklaşım, kozmoloji, metafizik, psikoloji, ahlâk ve nübüvvet alanlarında onların çoğu zaman birbirine yakın kabuller sunmalarını sağlamıştır.[188] Temel olarak her ikisi de Fârâbî'nin sudûr temelli kozmolojisine dayanmaktadır. Evren; yerin merkezinden mutlak varlığa kadar akıllar, nefisler ve feleklerle bir bütünlük oluşturmaktadır. Bu bütünlüğün sonunda, madde ve suretten oluşan cismanî varlıklar yer alır ve oluş-bozuluş döngüsüne tabidir. Bu döngü, tabiî suretlerin ardışıklığıyla işler; ancak ilâhî müdahale olmadan unsurlar asla biçim kazanamaz. Geliştirilen bu sistem, evrendeki değişmeleri aklî ve metafizik ilkeler çerçevesinde anlamayı hedeflemiştir.[189]

İbn Miskeveyh'e göre nefis, ölümsüz ve cismanî olmayan manevi bir cevherdir.[190] Nefis birden fazla şeyi aynı anda kavrayabilir ve hem duyularla hem de ruhî yetilerle bilgi edinebilir.[191] Ruh, akla yönelirse kurtuluşa erer; maddeye yönelirse özünden uzaklaşır.[192] Gerçek haz, varlığın kendi amacına ulaşmasıyla oluşur ve asıl mutluluk, mutlak iyiye duyulan aşktan kaynaklanır.[193] İbn Miskeveyh'in ahlâk anlayışıyla nefsin güçleri arasında sıkı bir ilişki vardır. Özellikle *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserde bu durum ayrıntılı şekilde ele alınmaktadır. Bu eserde Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ahlâk* adlı eseri başta olmak üzere

[186] İbn Miskeveyh, *Tanrı-Nefs-Nübüvvet El-Fevzü'l Asğar,* 51.
[187] Saruhan, *Evrim ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, 81-82.
[188] Kılıç, "İbn Miskeveyh'te el-Hikmetü's-Sâriye Kavramı Bağlamında Varlığın Tekâmül Süreci," 11-25.
[189] Mehmet Bayraktar, "İbn Miskeveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 27/08/2024); Saruhan, *Evrim ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, 80-82.
[190] Nefsin manevi bir cevher olduğu fikri, İbn Miskeveyh tarafından *Risâle fi'n-nefs ve'l-ʿakl* adlı müstakil çalışmasında bilhassa savunulmuştur. Bayraktar, "İbn Miskeveyh".
[191] İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbü'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2022), 21-24; İbn Miskeveyh, *Tanrı-Nefs- Nübüvvet El-Fevzü'l-Asğar*, 59-61.
[192] İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 27; İbn Miskeveyh, *Tanrı-Nefs- Nübüvvet El-Fevzü'l-Asğar*, 85.
[193] İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 31; Saruhan, *Evrim ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, 106-107.

Yeni-Eflâtunculuğa ait nefs anlayışından yararlanılmıştır.[194] Buna göre insan nefsi bedene ihtiyaç duymadan akıl gücünü, bedenin yardımıyla da ahlâkî fiillerini açığa çıkarabilir.[195] Her canlı varlık, sahip olduğu nefsî derecelere göre bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üç kategoriye ayrılır. Her bir gücün de kendine özgü yetileri vardır ki bunlar Platon'un üçlü tasnifinde olduğu gibi şehvet, öfke ve akıl güçleridir.[196] Bu güçler farklı varlık düzeyindeki türlere çeşitli işlevler sunmaktadır. Bitkisel nefs, canlı organizmaların varlığını sürdürebilmek için sahip olmaları gereken temel işlevleri ve duyusal yetenekleri vermektedir. Bu düzeydeki nefs, sadece biyolojik işlevleri (büyüme, beslenme, üreme gibi) gerçekleştirmekte olup duygusal veya zihinsel bir bilince sahip değildir. Hayvansal nefs, duygusal ve içgüdüsel tepkilerle hareket eden hayvanların nefsi olarak tanımlanır. Hayvanlar, duyusal ve zihinsel olarak sınırlı olsa da çevreleriyle etkileşimde bulunabilirler ve belirli bir derecede seçim yapabilirler. Bu düzeydeki nefs, temel dürtülerin yönlendirdiği bir varlık olarak kabul edilmektedir. İnsanî nefs ise akıl, irade, vicdan ve ahlâk gibi gelişmiş duygulara sahiptir. İbn Miskeveyh, burada Aristoteles'i örnek alarak fazileti genellikle iki aşırılık arasında bir orta yol, kimi zaman ise rezîletin karşıtı olarak tanımlamıştır. Akıl gücünün fazileti hikmet, öfke gücünün fazileti şecaat ve şehvet gücünün fazileti ise iffettir. Tüm bu güçlerin dengeli ve uyumlu biçimde işleyişi ise adalet faziletini meydana getirir.[197] Platon'dan alınan bir anlayış doğrultusunda, İbn Miskeveyh ruhun şehvânî yönünü domuza, öfke yönünü yırtıcı bir hayvana, düşünme yönünü ise meleklere benzeterek açıklamıştır. Buna göre yapılması gereken, öfke ve şehvet güçlerini eğitip aklın kontrolü altına almaktır. Böylece insan, doğuştan gelen mizacına bağlı olmayan tüm ahlâkî özelliklerini eğitim ve alışkanlık yoluyla dönüştürebilmektedir.[198]

Nefs teorisinden hareketle nübüvvet konusunda tıpkı çağdaşı İhvân'da gördüğümüz gibi peygamberliğin cismanî varlıklar içinde varılabilecek en yüksek aklî, ruhî ve ahlâkî

[194] Mustafa Çağrıcı, "Tehzîbü'l-Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 04/11/2025).
[195] İbn Miskeveyh, *Tanrı-Nefs- Nübüvvet El-Fevzü'l-Asğar*, 109.
[196] İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 67; Ramazan Turan, "İbn Miskeveyh'in Nefs Anlayışı", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 221; Saruhan, *Evrim ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, 96.
[197] İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 32-36; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* çev. Saffet Babür (İstanbul: BigeSu Yayıncılık, 2020), 90-97.
[198] İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 72.

yetkinlik olduğunu ifade etmiştir.[199] Buna göre her varlık kendi kemâlini gerçekleştirmek üzere varlığının son sınırına ulaşma gayreti içindedir. Fârâbî'nin izinden gidilerek, *el-Fevzü'l-Asğâr*'da nefsin duyu, akıl ve mütehayyile güçleriyle olan ilişkisi de ele alınmıştır. Burada nefsin çeşitli yönlerini ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini anlamaya yönelik Aristotelesçi bir çerçeve sunmuştur. İbn Miskeveyh'e göre insan nefsinin yetkinleşmesi iki süreçle gerçekleşir: Fikrî tekâmül (terakki) ve ilâhî tekâmül (nübüvvet). Fikrî tekâmül, beşerî kapasite ve aklî çabayla ulaşılabilen bir olgunluktur. İlâhî tekâmül ise nübüvvet ve vahiy yoluyla, yukarıdan aşağıya aktarılan kozmik akılların mütehayyileyi etkilemesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte akıldan düşünme gücüne, oradan mütehayyileye ve duyuya doğru akan feyz, peygamberin akledilir soyut gerçekleri dış dünyada varmış gibi algılamasını sağlar. Mütehayyilenin işlevi ise soyut gerçekleri duyulur ve dışa dönük biçimlere çevirmektir.[200]

İbn Miskeveyh *el-Fevzü'l-asğar* adlı eserinde varlık türlerinin birbirine bağlı olduğunu, her türün sonunun bir sonraki türün başlangıcına denk geldiğini belirtmiştir.[201] Ancak bu bağlantı, türlerin kendi içindeki alt ayrımlar dışında, bir türden diğerine geçişin göstergesi kabul edilemez.[202] Bitkiler, hareket ve beslenme yönüyle cansızlardan ayrılır ve genel olarak yüksek, orta ve en aşağı olmak üzere üç gruba ayrılır. Aşağı mertebede tohum gerektirmeyen, zayıf hareket gücüne sahip bitkiler vardır. Örnek olarak dağ çimenleri ve mercanlar verilebilir. Orta mertebede, hareket ve tohumla üreme başlar; kök, gövde ve meyve belirginleşir; zeytin, nar, ayva, elma, incir gibi ağaçlar buna örnektir. Yüksek mertebede ise -erkeklik ve dişilik güçleriyle- döllenme yoluyla üreme gerçekleşir; hurma ağacı bu gruba örnektir. Hurma, hayvanlarda görülen bazı özellikleri (cummâr adı verilen beyin ve erkekten dişiye geçen sperm benzeri tal'a sıvısı) taşır. Ancak toprak üzerinde hareket ve beslenme yeteneğinin sınırlı olması, onu hayvan mertebesinin altında bırakır. İbn Miskeveyh'e göre hurma ağacı biraz daha ilerleseydi hayvan olarak nitelendirilebilirdi.[203]

---

[199] Saruhan, *Evrim ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, 82.
[200] İbn Miskeveyh, *Tanrı-Nefs-Nübüvvet El-Fevzü'l-Asğar*, 129-130.
[201] Saruhan, *Evrim ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, 84.
[202] Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 254.
[203] İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 86-88; İbn Miskeveyh, *Tanrı-Nefs-Nübüvvet El-Fevzü'l-Asğar*, 117-119; Saruhan, *Evrim ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, 85-86; Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 254-255. Ayrıca onların bu örneğe teveccüh gösterişinde birde Hz.

Hayvanlar, hareket yeteneği ve duyularını kullanma kapasitesiyle farklı mertebelere ayrılır. En alt düzeydeki deniz kabukluları, sedef ve inci gibi türlerdir. Bunlar ancak uygun yaşam koşullarında sınırlı hareket edebilirler. Bir üst mertebede haşereler, sinek ve böcekler gibi türler gelir. Bunlar duyusal organları çeşitlenmiş olup yumurtlayarak çoğalırlar. Görme duyusu olmayan köstebekler veya sınırlı duyulara sahip karınca ve arılar daha üst bir düzeyi temsil eder. En üst mertebede ise beş duyuya sahip hayvanlar bulunur. Bunlar arasında da kendi aralarında fark vardır. Örneğin at ve şahin gibi hayvanlar; idrak ve öğrenme yetenekleriyle mertebe kazanır, çiftleşir, yavrularını emzirir ve yiyecek temin ederler.[204] Bunların üzerinde ise eğitilmeksizin insan davranışlarını taklit edebilen maymunlar yer alır. İbn Miskeveyh'e göre bu sınır biraz daha aşılırsa maymun, insan ufkuna ait sayılabilir.[205] İnsan mertebesi de kendi içinde alt ve üst derecelere ayrılır. En alt derece, maymuna en yakın insan grubudur. Bu insanlar, vücut doğruluşu ve akıl yetenekleriyle maymundan ayrılırlar. Bunlar yeryüzünün Kuzey ve Güney bölgelerinde yaşayıp kendileri için faydalı ve zararlı olanı ayırt etmede zorluk çekerler.[206] Dolayısıyla öğrenme yeteneği, medenileşme ve bilgi/hikmet edinme kapasiteleri düşüktür. Bu da onları diğer milletlerin hizmetlerinde kullanmasına yol açar. Ancak aklî nefsin etkisi arttıkça insanın zihinsel kapasitesi, kavrayışı ve bilme yeteneği gelişir. Bu ilerleme, zekâyı ve idraki güçlendirerek daha yüksek düzeyde düşünme, anlama ve sanatı takdir etme imkânı doğurur.[207] Orta kuşağa yakın bölgelerde yaşayan insanlar, eğitim ve kültürel gelişim sayesinde daha yüksek zekâ seviyelerine ulaşabilirler. İnsanın en üst noktasında ise kendi potansiyelini tam anlamıyla gerçekleştirmiş olan

Peygamberin "Halanız hurma ağacına hürmet gösterin, çünkü o âdemin çamurunun artığından yaratılmıştır" hadisi gösterilmektedir. Suyûtî, *El Câmiu's Sağîr,* 1/232.

[204] İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 88-90; Saruhan, *Evrim ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, 86-87; Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 256.

[205] İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 90. Hakkı'ya göre İhvân farklı hayvanları (at, fil, papağan, güvercin, arı, maymun) insan mertebesine yakınlık örnekleri olarak kullanmışken, İbn Miskeveyh bu örnekler arasında yalnızca maymunu insanla doğrudan bağlantılı görmüştür. Ancak İbn Miskeveyh ve İhvân ortak olarak şunu kabul etmektedir: Her tür kendi içinde sabit bir sıraya sahiptir ve bir tür doğrudan başka bir türe dönüşmez. Saruhan, *Evrim ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, 87-88; İzmirli, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi,* 12-13.

[206] İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk,* 90; İbn Miskeveyh, *Tanrı-Nefs-Nübüvvet El-Fevzü'l-Asğar,* 120; İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ve Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, 36; Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,* 256-257.

[207] Saruhan, *Evrim ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, 87-88.

filozof ya da peygamberler bulunmaktadır. Onlarla melek arasındaki fark yalnızca idrakteki kolaylık derecesidir.[208]

Sonuç olarak Meşşâî geleneğin birikimi İbn Miskeveyh'te biyolojik, psikolojik ve ahlâkî bir süreklilik arz eden bir tekâmül şemasına dönüşmüştür. Nitekim onun sisteminin merkezinde yer alan el-hikmetü's-sâriye kavramı, evrendeki tüm varlıkların ilâhî bir kaynaktan çıktığı ve tekrar ona yöneldiği, karmaşık bir örüntü oluşturan kesintisiz bir değişim sürecini ifade eder. Bu süreç, modern evrim teorilerinden ziyade, ilâhî yaratışın inceliklerini ve varlığın yukarı doğru terakkisini (irtikâ) temsil eden genel bir sisteme işaret eder. Bu sistemde bitkiler; cansız maddeden beslenme ve hareket gücüyle ayrılırken, en üst basamakta beyin ve üreme sıvısı gibi özellikleriyle hayvana yaklaşan hurma ağacı yer alır. Hayvansal mertebe ise duyusal kapasiteye göre şekillenir; en alt düzeydeki deniz kabuklularından başlayıp beş duyuya sahip gelişmiş canlılara, oradan da insan davranışlarını taklit yeteneğiyle insan ufkuna komşu olan maymuna kadar uzanır. İnsan mertebesi de kendi içinde alt ve üst derecelere ayrılır; maymuna en yakın seviyeden başlayarak eğitim, zekâ ve hikmet yoluyla peygamberlik ve filozofluk düzeyine kadar yükselir. Aynı şekilde ahlâkî kemâl, nefsin şehvet (domuz) ve öfke (yırtıcı hayvan) güçlerinin eğitim yoluyla aklın (melek) kontrolü altına alınması ve adaletin tesisiyle mümkündür. Sistemin nihai aşaması olan nübüvvet ise insanın ulaşabileceği en yüksek aklî ve ruhî tekâmül noktasıdır. Bu süreçte aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşen beşerî kapasiteye dayalı fikrî tekâmül ile yukarıdan aşağıya akan ilâhî feyz (vahiy) buluşarak, peygamberin soyut gerçekleri en yüksek düzeyde algılamasını sağlar. Böylece İbn Miskeveyh, sudûr temelli kozmolojiyi ahlâk ve nübüvvet teorisiyle birleştirerek, maddeden melekût âlemine uzanan bütüncül bir tekâmül felsefesi inşa etmiştir.

1.5. Modern Evrim Teorisi ve Tarihsel Gelişimi

Batı düşüncesinde evrim kavramı, köken olarak Latince "evolvere" fiilinden türemiştir. Bu kelime açmak, yaymak ya da içsel potansiyelin dışa doğru gelişerek açığa çıkması gibi anlamlara gelmektedir. Bu etimolojik köken, evrimin sadece biyolojik değil daha geniş bir gelişim fikrini barındırdığına işaret etmektedir. Günümüzde evrim, en yaygın anlamıyla canlı ve cansız varlıkların zaman içinde geçirdiği "değişim" ve "gelişim" süreci

[208] İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 90-92.

olarak tanımlanmaktadır.[209] Biyolojik evrim ise özellikle canlı türlerinin nesiller boyunca geçirdiği kalıtsal değişimleri ve bu değişimlerin türler üzerindeki etkilerini inceleyen bilimsel bir alan olarak öne çıkmaktadır.[210] Evrim kuramını benimseyen araştırmacılar; küçük ölçekli genetik değişimleri açıklamak üzere "mikro evrim", daha büyük ölçekteki -türler arası- değişimi göstermek için "makro evrim" kavramını kullanmışlardır.[211] Ancak evrim kavramı, günümüzde yalnızca biyolojik bir çerçevede ele alınmamaktadır. Bilimsel ve entelektüel gelişmelerin etkisiyle evrim, çok sayıda disiplinde farklı anlamlarla kullanılmıştır. Dolayısıyla bu kavram biyolojinin ötesine geçerek felsefî, toplumsal, teknolojik ve psikolojik bağlamlarda düşünsel bir çerçeve haline gelmiştir.[212]

Modern evrim düşüncesinin kurucuları kabul edilen Lamarck ve Darwin, türlerin kökenine ve çeşitlenmesine dair birbirlerinden farklı kuramsal modeller geliştirmişlerdir. Lamarck, canlıların kendiliğinden meydana geldiğini ve türler arasında doğrudan bir ortak ata bulunmadığını savunmaktadır.[213] Onun geliştirdiği transformasyonel (modifikasyon) evrim modeline[214] göre canlılar zaman içinde çevresel koşullara bağlı olarak değişim göstermektedir. Bu bağlamda, kullanılan organlar gelişirken kullanılmayanlar körelir[215] ve bu özellikler kalıtsal olarak sonraki kuşaklara aktarılır.[216] Lamarck'a göre türler sabit değildir, aksine uzun süreli bir evrim süreci içinde basitten

[209] Abdülbaki Güçlü vd. (haz.), *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 524-525; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 624-625.
[210] Douglas J. Futuyma, *Evrim*, çev. Aykut Kence-Nihat Bozcuk (Ankara: Palme Yayıncılık, 2008), 29.
[211] Elliott Sober, *Biyoloji Felsefesi*, çev. Gökhan Akbay vd. (İstanbul: İmge Kitabevi, 2016), 29.
[212] Evrim; jeoloji, paleontoloji, biyocoğrafya, anatomi ve yaşam bilimleri gibi pek çok disiplinin temel olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünya üzerindeki biyolojik çeşitliliğin evrimsel süreçler sonucunda ortaya çıktığını göz ardı etmek, bilimsel tutarlılık açısından anlamsızdır. Bununla birlikte, doğal seçilim mekanizmasının kapsamı ve etkinliği hakkındaki düşünsel şüpheler, bilimsel tartışmanın doğal ve saygıyla ele alınması gereken bir parçasıdır. Daniel C. Dennett, *Darwin'in Tehlikeli Fikri: Evrim ve Hayatın Anlamı*, çev. Aybey Eper - Bahar Kılıç (İstanbul: Alfa Bilim, 2022), 52-53.
[213] Doko - Bülgen, "İslam ve Evrim: Bir Savunma", 125; Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 83; Futuyma, *Evrim*, 5.
[214] Futuyma, *Evrim*, 7. Bitki ve hayvanlarda aynı türe ait bireyler arasında çiftleşme gerçekleşse de tüm bireyler birbirinin tamamen aynısı değildir. Bu farklılıklar "modifikasyon" olarak adlandırılır. Modifikasyon kalıtsal değildir ve yalnızca dış koşulların etkisiyle, belirli sınırlar içinde değişebilir. Modifikasyonu etkileyen başlıca dış etkenler ise besin, sıcaklık, nem ve diğer çevresel faktörlerdir. Ali Demirsoy, *Kalıtım ve Evrim* (Ankara: Meteksan Matbaacılık, 1995), 599.
[215] İsmet Hasenekoğlu, *Evrim Teorileri ve Mutasyonlar* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1977), 22-23; Genç, *Yaratılış ve Evrim Teorileri*, 72-73. Darwin'e göre organların körelmesi veya küçülmesi üzerinde en belirleyici etken, bu organların özellikle erginlik döneminde yeterince kullanılmamasıdır. Burada "kullanılmama" yalnızca kas aktivitesiyle sınırlı değildir. Aynı zamanda organın uygun yaşam döneminde soyaçekim yoluyla aktarılmamasını da kapsar. Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, çev. Öner Ünalan (İstanbul: Onur Yayıncılık, 1975), 20.
[216] Futuyma, *Evrim*, 7.

karmaşığa doğru bir gelişim göstermektedir.[217] Bu düşüncelerini özellikle *Zoological Philosophy (Zoolojik Felsefe)* adlı eserinde sistematik bir şekilde ortaya koymaktadır.[218] Darwin, *The Origin of Species (Türlerin Kökeni)* çalışmasında evrim kuramını yeni bir temele oturtmuş ve bu kuramı beş temel kavram etrafında şekillendirmiştir. Bunlar: Evrimsel değişim,[219] ortak ata,[220] ara form,[221] türsel çeşitlilik[222] ve doğal seçilimdir.[223] Buna göre canlılar, en yakın ortak atalarından[224] zaman içinde değişerek türemişlerdir. Bu süreçte çevresel faktörler, kalıtsal varyasyonlar ve doğal seçilim belirleyici rol oynamıştır.[225] Darwin'in doğal seçilim mekanizması, Thomas Malthus'un (1766–1834) nüfus teorisinden ilhamla geliştirilmiştir. Malthus'un nüfusun geometrik artışıyla gıda kaynaklarının aritmetik değişimi arasındaki dengesizliğe dikkat çeken yaklaşımı, Darwin'e doğada süregelen bir "yaşam mücadelesi" fikrini kazandırmıştır.[226] Bu mücadele ortamında, çevresel koşullara en iyi uyum sağlayan bireyler hayatta kalırken uyum sağlayamayanlar elenmektedir. Böylece rastgele ortaya çıkan mutasyonlar ve bu mutasyonlar üzerindeki doğal seçilim baskısı, evrimsel değişimin temelini oluşturmaktadır.[227] Darwin, bu kuramı geliştirirken yalnızca teorik varsayımlara dayanmakla kalmamış; aynı zamanda morfolojik, embriyolojik, biyokimyasal ve

---

[217] Fuat Bozer vd. *Evrim Anaforu ve Gerçek* (İzmir: Çağlayan Anonim Şirketi, 1986), 102-103. Modifikasyon, çevre koşullarına bağlı olarak canlıda meydana gelen, kalıtsal olmayan değişikliktir. Gen yapısı (genotip) değişmez sadece dış görünüş (fenotip) etkilenmektedir. Bozer vd., *Evrim Anaforu ve Gerçek*, 204-207.

[218] Jean-Baptiste Lamarck, *Zoological Philosophy,* çev. Hung Elliot (New York: Hafner Puplishing Company, 1963), 106-128.

[219] Darwin, *Türlerin Kökeni*, 33-36.

[220] Darwin, *Türlerin Kökeni*, 137.

[221] Darwin, *Türlerin Kökeni*, 69.

[222] Darwin, *Türlerin Kökeni*, 76-81.

[223] Darwin, *Türlerin Kökeni*, 99-108; Futuyma, *Evrim,* 8; Scott Freeman-Jon C. Herron, *Evrimsel Analiz*, çev. Battal Çıplak (Ankara: Palme Yayıncılık, 2022), 48; Hasenekoğlu, *Evrim Teorileri ve Mutasyonlar*, 27; Sober, *Biyoloji Felsefesi*, 43. Darwin burada insanında diğer canlılar gibi doğal seçilim yasalarına tâbi olduğunu vurgular. Ona göre insanın belirgin özellikleri (karakter) ya doğrudan ya da dolaylı olarak doğal seçilim yoluyla kazanılmıştır. Bir organizmanın yapısal değişiklikleri, yalnızca yaşama alışkanlıkları, beslenme şekli veya çevreye uyum sağlama açısından işlevsel olduğunda korunur; işlevsiz değişimler doğal seçilimle kalıcı hale getirilemez. Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 84.

[224] Darwin, *Türlerin Kökeni*, 169; Futuyma, *Evrim*, 18.

[225] Darwin, *Türlerin Kökeni*, 119-125; Futuyma, *Evrim*, 7. Doğal seçilim, ortak bir atadan türeyen varlıkların, çevreye en iyi uyum sağlayan bireylerinin hayatta kalıp üremesi sonucunda, türlerin zaman içinde değişip yeni türlere dönüşmesidir. Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 52

[226] Darwin, Malthus'un nüfus sınırlamaları ve rekabet üzerine fikirlerini, türler arasındaki seçim ve uyum süreçlerini açıklamak için biyolojik bağlamda uyarlamıştır. Bu etkiler özellikle göç, kaynak kısıtları ve üreme güçleriyle ilgili gözlemlerinde kendini göstermektedir. Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 63-64. Darwin'in evrim teorisinin temel kavramları olan yaşam mücadelesi ve doğal seçilim, 1798 tarihli *Toplum Yasası Üzerine Bir Deneme* adlı Malthus'un eserinden ilham almıştır. Doğan, *Bir Müslüman Evrim ve Sosyal Darwinizm'e Nasıl Bakmalı*, 25.

[227] Darwin, *Türlerin Kökeni*, 99-108.

davranışsal verilere dayalı gözlemleri sistematik olarak analiz eden bilimsel bir yöntem inşa etmiştir.[228] Bu kuramın en dikkat çekici yanı ise geleneksel anlamdaki üç temel kabule karşı çıkması olmuştur. Bunların ilki, türlerin zaman içinde değiştiğini göstererek Platon'un özlerin değişmezliği ilkesini çürütmesidir.[229] İkincisi, Aristoteles'ten beri devam eden canlıların sabit basamaksal sınıflamasını yıkarak yerine ortak atalardan evrimleşen akraba türlere geçiş yapmasıdır.[230] Üçüncüsü ise Tanrı'nın sürece olan aktif müdahalesini engelleyip, insanı primatlar grubuna yerleştirerek aşağılamasıdır. Zira İslâmî perspektifte canlıyı sadece moleküler yapılara indirgemek, onun ontolojik özünü (formu) yok saymak anlamına gelir. İbn Sînâcı doğa felsefesi ışığında, hücre düzeyindeki bilimsel veriler inkâr edilmeksizin, her canlının kendine has özü üzerinden bütüncül bir değerlendirme yapılması esastır.[231]

Modern Sentetik Kuram (Yeni-Darwinizm), Darwin'in doğal seçilim ilkesini 20. yüzyıldaki genetik biliminin bulgularıyla birleştirerek evrim kuramını daha bütüncül bir çerçeveye oturtmuştur.[232] Bu kuramın öncülerinden August Weismann (1834-1914),[233] Julian Huxley (1887-1975), Theodosius Dobzhansky (1900-1975), George Gaylord Simpson (1902-1984) ve Ernst Mayr (1904-2005)[234] klasik Darwinci görüşü geliştirerek evrimsel değişim sürecinin yalnızca doğal seçilimle değil; mutasyon, genetik sürüklenme, gen akışı ve rekombinasyon gibi çeşitli mekanizmalarla şekillendiğini ortaya koymuşlardır.[235] Ayrıca coğrafya, paleontoloji, karşılaştırmalı anatomi, embriyoloji, biyokimya ve moleküler biyoloji gibi farklı bilim dallarını da sürece dâhil ederek kuramı

[228] Henry Morris, *Yaratılış Modeli*, çev. Âdem Tatlı vd. (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1985), 69-73; Darwin, *Türlerin Kökeni*, 458-483; Gürbüz, *Darwin ve Tekâmül Nazariyesi*, 13-14.
[229] Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 43.
[230] Lenn E. Goodman - Madeleine J. Goodman, "Creation and Evolution: Another Round in an Ancient Struggle", *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought*, ed. Ian Richard Netton (London: Routledge, 2007), 4/27-29; Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 75-76.
[231] Seyyed Hossein Nasr, "On the Question of Biological Origins", *Islam & Science* 4/2 (2006), 8. İslâm düşüncesi açısından evrim teorisine yöneltilen eleştirilerin başında, doğal süreçlerin açıklanmasında her türlü dinî ya da metafizik ilkeyi dışlayarak işlevsiz hâle getirmesi yer almaktadır. İkinci önemli eleştiri ise varlığın ilk oluşum sürecinde nesnenin içkin bir amacı ya da gayesinin bulunmadığı varsayımını ön plana çıkarmasıdır. Türker, *Evrim Risalesi İslâm Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme*, 29.
[232] Doko, "Islam and Evolution, 905; Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 89; Caner Taslaman, *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi?* (İstanbul Yayınevi, 2024), 26-27.
[233] Weismann, modern evrim genetiğinin öncülerinden olup özellikle germ hattı (üreme hücreleri) ile soma (vücut hücreleri) ayrımı ve çevresel değişimlerin kalıtsal etkisi olmadığını öne süren "Weismann bariyeri" ile tanınmaktadır. Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 386.
[234] Charles Devillers - Henri Tintant, *Evrim Kuramı Üzerine Sorular,* çev. İsmail Yerguz (İstanbul İletişim Yayınları, 2009), 33.
[235] Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 115.

geniş ölçüde kabul gören bilimsel bir teori düzeyine taşımışlardır.[236] Bu bakımdan Yeni-Darwinistlerin evrimsel süreci açıklamada en güçlü dayanaklarından biri mutasyonlar, diğeri ise doğal seçilime bağlı genetik değişimlerdir.[237] Mutasyonlar genetik bilgiyi taşıyıp DNA'da değişim ve dönüşüme neden olan mekanizmalardır. Bu mekanizma çoğunlukla tahribat ve bozulmaya, nadirense atılım ve sıçramaya neden olmaktadır.[238] Ayrıca canlıların vücut genlerindeki mutasyonlar yalnızca o bireyi etkilerken üreme hücrelerindeki mutasyonlar türe ait gelecek nesilleri de etkilemektedir.[239] Bu açıdan bazı mutasyonlar organizmaya çevresel avantajlar sağlayabilir. Doğal seçilim ise bu avantajları zamanla popülasyon içinde yaygınlaştırmaktadır. Buna rağmen laboratuvar ortamında X ışınları gibi dış etkenlerle yapay olarak uyarılan (indüklenen) mutasyonlar neticesinde yeni ve daha gelişmiş bir türün doğrudan ortaya çıkmadığı da gözlemlenmiştir. Bu durum ya evrimsel değişimin kısa vadeli ve yapay koşullarda gerçekleşmediğini ya da karmaşık ve planlı bir sürecin parçası olduğunu göstermektedir.[240]

Evrim teorisi, modern biyolojinin temel taşlarından biri olarak kabul edilmekle birlikte bazı yönleriyle eleştirilere konu olmaktadır. Özellikle türler arası geçiş fosillerindeki eksiklikler, moleküler düzeydeki biyolojik karmaşıklık ve mutasyonların yönsüz doğasındaki belirsizlikler teorinin bilimsel geçerliliğini tartışmaya açmıştır.[241] Buna göre evrim teorisinde tüm canlıların ortak bir atadan türediği varsayımı, genetik ve morfolojik benzerlikler temelinde oluşturulan filogenetik soy ağaçlarıyla desteklenmiştir. Ancak klasik soy ağaçlarında insan kemirgenlere daha yakın görünürken, mikro RNA verileri

---

[236] Ruse-Travıs, *Evolution The First Four Billion Years*, 18; Futuyma, *Evrim*, 13-14; Genç, *Yaratılış ve Evrim Teorileri*, 147-148.
[237] Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 134.
[238] Genom, bir canlının tüm genetik materyalini kapsar. DNA üzerindeki genler ve düzenleyici bölgeler genomu oluşturur. Canlının tüm özellikleri ve biyolojik işleyişi bu genetik bilgiyle belirlenir. Genomdaki küçük değişiklikler -mutasyonlar, baz değişiklikleri, ekleme veya silmeler- bazen fenotip üzerinde önemli etkiler yaratabilirler. Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri*, 343.
[239] Neil A. Campbell – Lisa A. Urry – Michael L. Cain vd., *Campbell Biology* (New York: Pearson Education, 2018), 296. Darwin, insanın ilkel atalarının da diğer canlılar gibi doğal seçilimin etkisi altında olduğunu vurgular. Bu atalar, farklı iklim koşullarına uyum sağlamak ve yaşamlarını sürdürebilmek için davranış ve alışkanlıklarını değiştirmiştir. Aynı zamanda çoğalma eğilimleri nedeniyle sürekli bir var olma mücadelesi içindedirler. Bu süreçte faydalı özellikler korunmuş, zararlı ve uyumsuz olanlar ise doğal seçilim yoluyla elenmiştir. Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 67-68.
[240] Michael J. Behe, *Darwin'in Kara Kutusu: Evrim Teorisine Karşı Biyokimyasal Zafer,* çev. Burhan Maden (İstanbul: Kesit Yayınları, 2007), *305*.
[241] Behe, *Darwin'in Kara Kutusu,* 45-51.

insanın file daha yakın olduğunu göstermektedir. Bu durum, evrimsel akrabalıkların sadece genetik benzerlikle belirlenemeyeceğini ortaya koymaktadır.[242] Öte yandan; hücre altı sistemlerdeki yüksek düzeydeki moleküler karmaşıklık, bazı araştırmacılar tarafından bilinçli bir tasarımcının varlığına işaret eden unsurlar olarak yorumlanmaktadır.[243] William Paley (1743-1805), canlılardaki düzen ve karmaşıklığı bilinçli bir tasarımcının varlığına işaret eden bir delil olarak görmüştür. Paley'e göre karmaşık bir düzenin ortaya çıkışı tesadüflere dayandırılamaz ve bilinçli bir tasarım gerektirir.[244] Öte yandan Richard Dawkins (1941-) ve diğer evrim biyologları ise karmaşık yapıların zaman içinde doğal seçilim mekanizmasıyla kademeli olarak ortaya çıktığını savunmuştur. Dawkins'e göre doğal seçilim küçük ve rastgele genetik değişiklikleri birikimli biçimde değerlendirir, bu süreçte avantaj sağlayan değişiklikler korunur ve birikimsel etkiler sonucunda karmaşık organlar ve sistemlere evrimleşirler. Böylece görünürde "tasarlanmış" karmaşıklık, doğa yasaları çerçevesinde işleyen basit ve kademeli mekanizmalarla açıklanabilir.[245] Evrim teorisine yönelik bir diğer eleştiri, ara türlerin fosil kayıtlarında yeterince temsil edilmemesi konusudur. Bu eksikliği açıklamak üzere ortaya atılan sıçramalı evrim modeli (saltasyonizm), biriken mutasyonların ani tür değişimlerine yol açabileceğini göstermektedir. Ancak bu görüş, gözlemsel olarak tam doğrulanmamış ve genetik biliminin süreklilik esasına dayanan temel ilkeleriyle tam uyum sağlayamamıştır.[246] Öte yandan modern paleontolojik verilere göre evrim ani sıçramalarla değil ardışık küçük değişimlerle gerçekleşmektedir. Bu yüzden fosil kayıtları, evrim sürecini tam olarak yansıtmamakla birlikte sürecin izlerini taşıyan önemli kanıtlar olarak kabul edilmektedir.[247] Son olarak mutasyonların neden bir popülasyondaki tüm bireyleri eşzamanlı ve eşit biçimde etkilemediği sorusu da evrimsel biyolojide önemli bir tartışma konusudur. Mutasyonlar, genetik materyalde rastlantısal ve hücresel düzeyde meydana

[242] Sarper, *Teistik Evrim Düşüncesinin Bilim, Felsefe ve İslâm'ın Delilleriyle Eleştirisi*, 86-89.
[243] Behe, *Darwin'in Kara Kutusu,* 95, 303-306.
[244] William Paley, *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (Philadelphia: John Morgan, 1802), 1-6; Behe, *Darwin'in Kara Kutusu*, 245-246; Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 179. Henri Bergson'a göre evrim, determinist bir süreç değildir. Yani önceden belirlenmiş yasalarla ya da nereye doğru ilerleyeceği bilinen bir yol üzerinden gerçekleşmez. Ona göre evrimin hareket ettirici gücü, sürecin kendisinden kaynaklanan yaratıcı bir dinamizmdir. Bergson'un evrim anlayışı, böylece Yaratıcı bir gelişme ve süreklilik olarak ortaya çıkar. Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1947) 101-102.
[245] Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, çev. Feryal Halatçı (Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2010), 55-93; Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 181.
[246] Sarper, *Teistik Evrim Düşüncesinin Bilim, Felsefe ve İslâm'ın Delilleriyle Eleştirisi*, 83-85; Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 341-345.
[247] Devillers - Tintant, *Evrim Kuramı Üzerine Sorular*, 222.

gelen değişimler olduğundan, aynı çevresel etkilere maruz kalan bireylerde bile farklı biçimlerde ve oranlarda ortaya çıkabilir. Bu durum, mutasyonların deterministik değil; olasılıksal süreçlere bağlı olduğunu göstermektedir.[248] Söz konusu eleştiriler çerçevesinde evrim kuramının bazı yönlerinin bilimsel açıklama gücünü sınırladığı yönünde değerlendirmelere yer verilmiştir.[249] Nitekim modern evrim biyologlarından Mayr; evrimsel süreçlerin çok uzun zaman dilimlerine yayılmasının, teorinin gözlemlenebilirlik, test edilebilirlik ve yanlışlanabilirlik gibi temel bilimsel kriterlerle ne ölçüde örtüştüğü sorusunu gündeme getirdiğini belirtmiştir. Çünkü biyolojik yapılar sadece fiziksel ve kimyasal deneylerle (nasıl sorusuyla) tam olarak açıklanamaz; her organizma tarihsel bir sürecin ürünü olduğu için, onların mevcut özelliklerini anlamak ancak bu "tarihsel arka planın" (evrimsel geçmişin) incelenmesiyle mümkündür.[250] Bu açıdan bilimsel bir teori olarak evrim, eleştirilerden muaf değildir; ancak bu eleştiriler, teorinin temellerini sarsmaktan ziyade onu geliştiren ve sınırlarını netleştiren katkılar olarak değerlendirilmektedir. Günümüzde genetik, paleontoloji, biyokimya ve ekoloji gibi farklı bilim alanlarından elde edilen bulgular; canlıların ortak bir kökenden gelerek zaman içinde çeşitlendiği görüşünü güçlü biçimde desteklemektedir. Artık yaşamın çeşitliliği ve evrimsel yapısı, dünyanın yuvarlaklığı kadar sağlam bir bilimsel gerçeklik olarak kabul edilmektedir.[251]

1.6. İslâmî Evrimsel Yaratılışçılık

Çalışmanın bu safhasında; yaratılışçılık (creationism), teistik evrim (theistic evolution) ve evrimsel yaratılışçılık (evolutionary creationism) ayrımına değinilerek İslâmî perspektife geçiş yapılmıştır. Bu yöntemsel tercih bizlere; başlangıçta biyolojik bir mekanizma olarak sunulan evrimsel sürecin, metafizik zeminde nasıl kapsamlı bir varlık tartışmasına dönüştüğünü ve bilimsel verilerin farklı düşünce gelenekleri tarafından hangi ontolojik kabullerle yorumlandığını izleme imkânı sunmaktadır. Nitekim Lenn E. Goodman ve Madeleine J. Goodman'a göre, yaratılış ve evrim tartışmalarının merkezinde, bu olguların farklı düşünce geleneklerinde hangi kavramsal çerçeveyle

[248] Türker, *Evrim Risalesi İslâm Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme*, 21-22.
[249] Gürbüz, *Darwin ve Tekâmül Nazariyesi*, 67-68; Metin Özdemir, "Çağdaş Ateizm Argümanlarının Kritiği", *İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, ed. Cemalettin Erdemci vd. (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 547.
[250] Mayr, *The Growth of Biological Thought*, 69; Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 130.
[251] Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 176.

yorumlandığı meselesi yer almaktadır. Felsefî ve teolojik ekollerde genellikle metafizik bir düzlemde ele alınan bu süreçteki temel ayrışma; evrenin işleyişini zorunlu bir doğa yasası olarak gören Aristotelesçi bakış ile varlığı Tanrı'nın özgür iradesine bağlayan teistik bakış arasındadır. Orta Çağ'dan modern döneme uzanan bu köklü gerilim, günümüzde biyolojik veriler ile inanç esaslarını uzlaştırmaya çalışan teistik evrim ve evrimsel yaratılışçılık yaklaşımlarıyla yeni bir boyuta taşınmıştır.[252]

Elliott Sober'e göre yaratılışçılık, deney ve gözleme dayalı bilimsel bir teori değil; metafizik bir inanç sistemidir.[253] Yaratılışçılar doğadaki düzenin ve karmaşıklığın bilinçsiz evrimsel süreçlerle açıklanamayacağını, bunun Tanrı'nın müdahalesiyle mümkün olduğunu savunmuşlardır.[254] Yaratılışçılara göre yıldızlardan galaksilere, organik olandan inorganik olana kadar tabiattaki tüm sistemler belirli bir gayeye hizmet eden, sabit ve sınırlı biçimde yaratılmıştır.[255] Buna karşılık evrim düşüncesi, maddenin doğaüstü müdahaleler olmaksızın ortak bir atadan gelerek, doğal seçilimler ve çeşitli mutasyonlar yardımıyla bugünkü formunu kazandığı kanaatindedir.[256] Özellikle dinî çevrelerin evrim teorisine yönelttiği temel eleştiri de bu noktada açığa çıkmaktadır. Evrenin ve insanın, Tanrı'nın planlı ve bilinçli müdahalesiyle değil, rastlantısal doğal süreçlerle meydana geldiği yargısına karşı çıkılmaktadır.[257] Bu yaklaşım, başta semavi dinlerin kutsal metinlerinde yer alan yaratılış öğretisiyle açık biçimde çelişmektedir. Nitekim bu metinlerde, insanın yalnızca biyolojik değil aklî ve ruhî nitelikleriyle özel bir yaratılış sürecine tâbi tutulduğu ve Tanrı'nın suretinde yaratıldığına güçlü bir vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda, insanın diğer canlılarla ortak bir atadan evrimleştiğini öne sürmek bir yanılgıdır. Tesadüfî mutasyonlar ve doğal seçilim gibi mekanizmalarla ortaya çıkarılan insan, dinî inançlar açısından hem aklî hem de ahlâkî olarak ikna edici

[252] Goodman - Goodman, "Creation and Evolution", 4/50-54.
[253] Sober, *Biyoloji Felsefesi*, 76-78.
[254] Elliott Sober, *Evidence and Evolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 112.
[255] Morris, *Yaratılış Modeli*, 33.
[256] Türker, *Evrim Risalesi İslâm Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme*, 18-19; Morris, *Yaratılış Modeli*, 19-23; Gürbüz, *Darwin ve Tekâmül Nazariyesi*, 127.
[257] Çağlayan, "Müslüman Kültürü Açısından Yaratılış ve Evrim Konularına Bir Bakış", 497-498; Sober, *Evidence and Evolution*, 112. Bazı bilim insanlarına göre, evrendeki atomların tesadüfen bir araya gelerek yaşamı oluşturması, bir hurdalıkta parçaların bir Boeing 747 yaratmasına benzemektedir. Oysa evren, dört temel kuvvetin etkisiyle ve ilâhî ölçüye göre düzenlenmiş olup ilk canlı da bu doğal süreçlerle oluşmaktadır. Nihat G. Kınıkoğlu, "Varoluş, Evrim, İnsan ve İslam", *İslam Araştırmaları Dergisi,* 7/1 (1993–94), 75.

bulunmamaktadır.[258] Benzer durum İslâm inancı açısından da söz konusu olup teleolojik delille ortaya koyulduğu gibi evrenin en mütekâmil varlığının planlı, ölçülü ve maksatlı bir iradeyle yaratılması daha makul ve tutarlıdır.[259] Bu bağlamda Darwin'in evrim teorisinde eleştiriye konu olan iki indirgemeci tutum vardır: İlki Tanrı'nın aktif müdahalesini göz ardı etmek; ikincisi ise insanı primatlar grubuna yerleştirerek özel ve üstün statüsünü yok etmektir.[260]

Modern dönemde biyolojik evrim verileri ile inanç esaslarını uzlaştırmaya çalışan teistik evrim ve evrimsel yaratılışçılık yaklaşımları, her ne kadar ortak bir zeminde buluşsalar da teolojik kurgu ve ilâhî müdahale biçimi noktasında birbirlerinden ayrılmaktadır.[261] 19. yüzyılda Darwin'in çalışmalarıyla şekillenen teistik evrim anlayışı, Tanrı'yı evreni ve doğa yasalarını başlangıçta kuran bir "ilk sebep" olarak konumlandırırken; evrimsel yaratılışçılık Tanrı'nın sürecin her anında etkin olan daimî bir fail olduğunu savunmaktadır. Teistik evrim yaklaşımında ilâhî irade, evrim sürecini başlatıp doğa yasaları aracılığıyla dolaylı bir yönetim sergilerken; evrimsel yaratılışçılıkta evrimsel mekanizmalar Tanrı'nın sürekli yaratma (halk-ı cedîd) fiilinin araçları olarak değerlendirilir. Bu bakımdan evrimsel yaratılışçılık, özellikle 20. ve 21. yüzyıllarda evrimin yalnızca mekanik bir süreç olarak anlaşılmasını engellemeyi amaçlayan daha güçlü bir yaratılış vurgusuyla ortaya çıkmıştır.[262] Ancak her iki yaklaşımda materyalist evrim anlayışının sunduğu "rastlantısallık" ve "amaçsızlık" iddialarını felsefi düzeyde reddederek, süreci ilâhî bir planın (kader) ve gayenin (teleoloji) tecellisi olarak görmüştür. İslâmî perspektifte bu anlayış, sadece biyolojik bir değişimle sınırlı kalmayıp

[258] Dennet'e göre insanlar Homo sapiensin bazı bireylerinin kuyruksuz maymunlarla atasal bir ilişkisi olmasına rağmen onlarla mukayese edilmeye olağanüstü duygusal ve alıngan bir tavır sergilemektedir. Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 401. Bu alıngan tavrın arka planında, Descartes'e kadar uzanan ve hayvanların akılsız, yalnızca insanların akıllı (ruha sahip) olduğunu ileri süren anlayış bulunmaktadır. René Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998), 48-49. Günümüzde insan ile hayvan arasındaki fark metafizik değil, bilişsel ve davranışsal düzeydedir. İnsan zihni, Homo sapiense özgü bilişsel kapasiteleri olduğu kadar duygusal tepkileri de içeren karmaşık bir yapıya sahiptir. Sarper, *Teistik Evrim Düşüncesinin Bilim, Felsefe ve İslâm'ın Delilleriyle Eleştirisi,* 23.

[259] Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhid,* nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 171-181.

[260] İslamoğlu, *Tabiat ve Kur'an Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 321.

[261] Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 155.

[262] Denis O. Lamoureux, "Evolutionary Creation: Moving Beyond the Evolution Versus Creation Debate", *Christian Higher Education* 9 (2010), 28.

varlığın ruhsal ve metafizik tekâmülünü de içine alan "kozmo-ontolojik evrim" tasnifiyle desteklenmiştir.

Bu açıdan teistik evrim; modern biyolojik evrim teorisinin ortak ata, doğal seçilim, mutasyonlar ve daha birçok girift genetik sürecini temele alarak açıklamalar geliştirmiştir. Ancak bu süreçlerin ilâhî irade ve belli bir yaratıcı plan doğrultusunda gerçekleştiğini özellikle vurgulamaktadırlar.[263] Böylece Yaratıcı, evrimsel sürecin temel aktörü olmakla birlikte, doğrudan müdahaleden kaçınarak doğal süreçlerin işleyişine olanak tanımaktadır.[264] Sober, tam da bu noktada yaratılışçılık ve teistik evrim arasındaki temel farkın açığa çıktığını söylemektedir. Buna göre yaratılışçılar, evrimsel sürecin kendisinin doğada gözlemlenen karmaşık adaptasyonları üretebilme noktasındaki temel yetersizliğini ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla yaratılışçılar doğrudan ilâhî müdahaleleri savunurken bu müdahalenin her bir canlı türünün yaratılışındaki aktif rolünü hesaba katmaktadırlar. Buna karşın teistik evrimciler; Yaratıcı'nın doğrudan müdahalelerde bulunmak yerine, evrimsel süreçlerin doğal işleyişini başlattığını ve yönlendirdiğini savunurlar. Bu bakış açısına göre, evrimsel süreçlerin karmaşık adaptasyonları yaratabilmesi, ilâhî yasalara bağlı doğal süreçler içinde gerçekleşmektedir.[265]

Teistik evrime göre Yaratıcı'nın evrimsel sürece müdahalesi farklı şekillerde gerçekleşmiş olabilir.[266] Ancak bu farklılık, din ve bilimin evrim konusunda birbirine rakip olması yerine, ortak bir zeminde uzlaşabileceğini öngören ılımlı bir yaklaşımı yansıtmaktadır.[267] Bu yaklaşıma göre ilâhî irade, sürecin başında maddeyi ve tabiat kanunlarını, canlılığın oluşumu için gerekli koşullarla birlikte yaratmıştır. Ardından bu düzenli yapının işleyişine müdahale etmeksizin belli fiziksel özelliklerle yaratılmış olan maddenin, evrendeki uygun koşullar altında ilk canlı organizmaya dönüşümüne müsaade etmiştir. Bu noktadan itibaren, canlı türlerinin ortaya çıkışı tamamen evrimsel

[263] Alıcı, "İlahi Dinlerde Yaratılış ve Evrim Tartışmaları", 75-79; Lamoureux, "Evolutionary, 28-29; Kenneth Keathley vd, *Old-Earth or Evolutionary Creation? Discussing Origins with Reasons to Believe and Biologos* (Amerika Birleşik Devletleri: IVP Academic, 2017), 21-22; Sarper, *Teistik Evrim Düşüncesinin Bilim, Felsefe ve İslâm'ın Delilleriyle Eleştirisi,* 40-42.
[264] Sober, *Evidence and Evolution,* 112.
[265] Sober, *Evidence and Evolution,* 112-113.
[266] Çağlayan, "Müslüman Kültürü Açısından Yaratılış ve Evrim Konularına Bir Bakış", 473.
[267] Alıcı, "İlahi Dinlerde Yaratılış ve Evrim Tartışmaları", 75-76.

mekanizmalar aracılığıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, Tanrı evrimsel süreci başlatmış ancak sürece doğrudan müdahil olmamıştır.[268] Bu bakımdan yaratılış inancıyla evrim teorisini kabul etmenin birbirini dışlayan yapılar olmadığı belirtilmiştir.[269] Dolayısıyla evrimin eksik kaldığı noktalarda doğrudan yaratılış fikrine başvurmak, bilimin sınırlarını aşan felsefî bir tercihtir.[270] Teistik evrim anlayışı, tarih boyunca hem bilim insanları hem de teologlar tarafından çeşitli biçimlerde savunulmuştur. Darwin'in kendisi de tüm türlerin ortak bir atadan türediğini savunurken, ilk canlının nasıl ortaya çıktığı konusunda kendiliğinden oluşum fikrini kesin olarak benimsememiştir. Tanrı'nın yaratmış olabileceği ihtimaline açık kapı bırakmıştır.[271] Darwin'in çağdaşı ünlü botanikçi Asa Gray (1810–1888), evrimsel süreci, Tanrı'nın doğa yasaları aracılığıyla işleyen bir yaratma yöntemi olarak yorumlamıştır. Dobzhansky, evrimi Tanrı'nın müdahil olduğu bir yaratılış sistemi olarak açıkça desteklemiştir. Günümüzde ise teistik evrim anlayışını savunan önemli isimlerden biri genetikçi Francis S. Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* adlı eserinde Tanrı'nın evrimsel süreci bir yaratma aracı olarak kullandığını savunmuştur.[272] Aynı şekilde biyolog Kenneth R. Miller, *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution* adlı çalışmasında, evrim ile Tanrı inancı arasında bir çelişki bulunmadığını ileri sürmüş ve evrimi Tanrı'nın bilinçli tasarımının bir unsuru olarak yorumlamıştır.[273] Bu düşünürler dışında evrimi yaratılışsal sınırlar içinde ele alanlar arasında Alfred Russel Wallace (1823-1913), George Jackson Mivart (1827-1900), Francisco J. Ayala (1934-), Keith Ward (1938-) ve akıllı tasarımcılığının önde gelen isimlerinden Michael J. Behe (1952-) yer almaktadır.[274] Behe, doğal seçilim ve rastgele mutasyonların karmaşık biyolojik yapıların ortaya çıkması için yetersiz olduğunu savunmuştur. Ona göre doğal seçilim yalnızca var olan yapıları optimize ederken yeni ve karmaşık sistemler üretmemektedir. Bu

[268] Sarper, *Teistik Evrim Düşüncesinin Bilim, Felsefe ve İslâm'ın Delilleriyle Eleştirisi,* 40.
[269] Sober, *Evidence and Evolution,* 112.
[270] Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 332-333.
[271] Darwin, *Türlerin Kökeni*, 591; Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 176. Bu açıdan bakıldığında, Darwin'in doğrudan yaratılış inancını reddetmediği; aslında türlerin nasıl çeşitlendiğini açıklamak için bir model ortaya koyduğu da dile getirilmiştir. Morris, *Yaratılış Modeli*, 235-255.
[272] Francis S. Collins, *Tanrı'ın Dili: Bilim Tanrı İnancıyla Uzlaşabilir mi?* çev. Harutyun Parlak (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009), 193-195;Taslaman, *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi?* 29.
[273] Özellikle Miller, kitabının dokuzuncu bölümü olan *Darwin'in Tanrısını Bulmak* başlığında şu ifadeye yer verir: "Biyolojik açıdan evrim, bir Yaratıcının bizi olduğumuz varlıklar -yani gerçek ve anlamlı ahlâkî ve manevi seçimlerin bulunduğu bir dünyada özgür bireyler- olarak yaratmasının tek yoludur. Kenneth R. Miller, *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution*, New York: Harper Collins, 1999, 291.
[274] Çiftçi, *Evrim Tekâmül Yaratma Yöntemi mi Din Karşıtlığı mı?* 93-104.

nedenle Darwin'in öne sürdüğü seçilim yasasının bu kadar karmaşıklığı açıklayamayacağı kanaatindedir.[275]

Teistik evrim, Tanrı'nın evrimsel süreci bir yaratma aracı olarak kullandığını savunan uzlaştırıcı bir yaklaşım olmakla birlikte gerek bilimsel gerekse teolojik açıdan bazı eleştirilere maruz kalmıştır.[276] Teistik evrim anlayışına yöneltilen temel eleştiri, bu yaklaşımın Neo-Darwinist evrim modelini benimseyip aynı süreci ilâhî bir iradeyle uzlaştırma çabası olduğu şeklindedir. Neo-Darwinizm'de doğal seçilim ve mutasyonlar yönsüz ve rastlantısal süreçlerdir. Bu nedenle Tanrı'nın bilinçli müdahalesi fikri, sürecin amaçsız doğasıyla çelişmekte ve teolojik açıdan bir tutarsızlık doğurmaktadır.[277] Öte yandan teistik evrim, bilimsel açıdan da tartışmalıdır. Fosil kayıtlarındaki ve genetik verilerdeki boşluklar bu yaklaşımın ampirik geçerliliğini zayıflatmaktadır. Türler arası genetik farklılıklar ise evrimsel geçişlerin moleküler düzeyde açıklanmasını güçleştirmektedir. Bu nedenle teistik evrim hem teolojik hem de bilimsel bakımdan sorgulanabilir bir konumdadır.[278]

İslâmî evrimsel yaratılışçılık, evrimsel mekanizmaları bütünüyle reddetmeyen; ancak bu süreçleri ilâhî yaratma fiilinin araçları olarak yorumlayan bir yaklaşımdır. Bu anlayışa göre evren ve canlılık nihai olarak Allah'ın yaratmasının ürünüdür ve evrimsel süreçler O'nun koyduğu tabiat yasaları (sünnetullah) çerçevesinde işlemektedir. Dolayısıyla evrim, bağımsız ve amaçsız bir mekanik süreç değil; ilâhî iradenin bilgisi ve hikmeti altında gerçekleşen tedrîcî bir yaratılış süreci olarak değerlendirilir. Bu yaklaşımın temel kabulleri arasında, evrimsel mekanizmaların Allah'ın yaratma düzeninin bir parçası olduğu, doğa yasalarının ilâhî iradenin sürekliliğini yansıttığı ve evrimsel sürecin nihayetinde insanın ortaya çıkışı da dâhil olmak üzere varlık düzeninin ilâhî hikmet

[275] Michael Behe, *The Edge of Evolution: The Search for The Limits of Darwinism* (New York: Free Press, 2007), 5-9; Tatlı, *Evrim ve Yaratılış,* 41; Abdülmecid Okçu, "Kur'an ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu", *Ekev Akademi Dergisi,* 17/56 (2017), 156.
[276] Detaylı bilgi için bkz. Stephen C. Meyer'in de editörleri arasında bulunduğu *Theistic Evolution: A Scientific, Philosophical and Theological Critique* adlı kitap 2017'de yayımlanıp teistik evrim görüşünü bilimsel, felsefi ve teolojik açılardan eleştirmektedir.
[277] Doko, "Islam and Evolution", 902; Sarper, *Teistik Evrim Düşüncesinin Bilim, Felsefe ve İslâm'ın Delilleriyle Eleştirisi,* 35-42.
[278] Sarper, *Teistik Evrim Düşüncesinin Bilim, Felsefe ve İslâm'ın Delilleriyle Eleştirisi,* 85.

doğrultusunda geliştiği düşüncesi yer almaktadır.[279] Bu anlamdaki evrim mefhumunun karşılığı olarak tekâmül, terakkî, tatavvur, tahavvül ve istihâle gibi kavramlar kullanılmış. Klasik dönemden Darwin'e kadar olan süreçte pek çok kelâm İslâm düşünürün adı konuyla ilgili olarak zikredilmiştir.[280] Bu isimler canlıları durağan varlıklar olarak değil; aşamalı bir oluşum ve değişim süreci içinde ele almışlardır. Bu süreçte türler arası dönüşüm en kritik konu olup çoğu düşünür tarafından reddedilmiş, ancak tür içi gelişim ve bireysel yetkinleşmeye açık kapı bırakılmıştır.[281] Özellikle Meşşâî filozoflar (Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve İhvân) canlı türlerinin oluşumunu dört unsurun farklı oranlarda birleşmesiyle meydana gelen *mizaç* sistemi üzerinden açıklamışlardır.[282] Bu anlayışta unsurların dengesi yetkinleştikçe varlıklar hiyerarşik düzen içerisinde daha gelişmiş özellikler kazanmakta; ancak türler sabit kabul edilmekte ve değişim çoğunlukla maddedeki suretin ortaya çıkması (*kevn*) veya ortadan kalkması (*fesâd*) şeklinde açıklanmaktadır. Böylece varlık düzeni, ilâhî hikmet doğrultusunda işleyen hiyerarşik ve teleolojik bir tekâmül çerçevesinde yorumlanmıştır. Buna karşılık modern biyolojik evrim teorisi, türlerin değişimini büyük ölçüde rastlantısal ve mekanik süreçlerle açıklaması bakımından klasik yaklaşımdan ayrılmaktadır.[283] Nitekim modern Arapçada evrim karşılığı olarak yaygınlaşan *tatavvur* kavramı bu yeni bilimsel mefhumu ifade ederken, klasik anlamıyla *tekâmül* daha çok kemâle yönelen teleolojik bir gelişim sürecini ifade etmektedir.[284] Bu nedenle modern biyolojik evrim, klasik düşüncede tasavvur edilen kemâle erme sürecinden ziyade çevresel koşullara verilen işlevsel tepkiler ve sürekli adaptasyon çerçevesinde açıklanmaktadır.[285]

---

[279] Çağlayan, "Müslüman Kültürü Açısından Yaratılış ve Evrim Konularına Bir Bakış", 504; Tatlı, *Ayetlerin ve Hadislerin Dilinden Yaratılış,* 12; İslamoğlu, *Tabiat ve Kur'an Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 146-149.

[280] İlgili isimler ve kavramlar için tezin "İslâm Düşüncesinde Tekâmül Kavramı" başlıklı ilk bölümüne bakınız.

[281] Bayraktar'a göre Câhız, Mevlânâ ve Abdulkâdir Bidîl gibi bazı düşünürler, türler arasında belirli ölçüde geçişin mümkün olabileceğini öne sürmüşlerdir. Buna karşın çoğu düşünür türler arası dönüşümü reddetmiştir. Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 158-162; Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 210-212; Ocak, *İhvân'ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi,* 70-71; İslamoğlu, *Tabiat ve Kur'an Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim,* 154-156.

[282] Türker, *Evrim Risalesi İslâm Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme*, 101-102.

[283] Sarper, *Teistik Evrim Düşüncesinin Bilim, Felsefe ve İslâm'ın Delilleriyle Eleştirisi,* 17-23; İslamoğlu, *Tabiat ve Kur'an Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 145-152.

[284] Sarper, *Teistik Evrim Düşüncesinin Bilim, Felsefe ve İslâm'ın Delilleriyle Eleştirisi,* 19, 310; İslamoğlu, *Tabiat ve Kur'an Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 145-147.

[285] Türker, *Evrim Risalesi İslâm Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme*, 20-21.

19. yüzyıldan itibaren özellikle Batı etkisinin arttığı ve modern bilimlerin İslâm dünyasına giriş yaptığı bir dönemde, tekâmül kavramı artık alternatif bir karşılık bulma aracına dönüşmüştür. Çünkü modern felsefe ve bilim dili artık Jean-Baptiste Lamarck (1774-1829) "le transformisme" (dönüşüm), Charles Darwin (1809-1882) "descent with modification" (değişerek türeme), Alfred Russel Wallace (1823-1913*)* "natural selection theory (doğal seçilim kuramı)"[286] ve Ernst Haeckel (1834-1919) "descendenz-theorie" (türeme teorisi) sözcükleriyle gelişen evrim kavramını kullanır hale gelmiştir.[287] Hatta 1858 yılında, evrim teorisini yalnızca biyoloji ile sınırlamayan Herbert Spencer (1820-1903), bu teoriyi sosyal bilimler ve diğer tüm alanlara uygulayarak evrim kavramının kapsamını genişletmiştir. Böylelikle Darwin'in "değişerek türeme" kavramını daha kısa ve anlaşılır bir biçimde "evrim" olarak adlandırarak yaygınlaştırmıştır.[288] Böylelikle Biyolojik evrim teorisi, zamanla salt bir doğa bilimi kuramı olmanın ötesine geçerek; psikolojiden sosyolojiye, felsefeden ekonomiye kadar geniş bir disiplinler arası sahada merkezi bir tartışma odağına dönüşmüştür. Bu süreçte kavram, sadece biyolojik yapıları değil, beşerî ve toplumsal sistemlerin gelişimini açıklayan temel bir düşünce kalıbı haline gelmiştir. Osmanlı aydınları evrim kavramını genellikle değişim anlamında "tekâmül", "terakki" ve "istihâle" gibi terimleri de benimsemişlerdir. 1871-1872 yıllarında yayımlanmış *Dağarcık* dergisi, Lamarck ve Darwin'e dayanan evrimci düşünce ile Sosyal Darwinizm'in Osmanlı'daki ilk temsilcisi olmuştur. Bunu takiben Abdullah Cevdet (1869–1932) ve Edhem Necdet (1870–1917), *Tekâmülün Kanunları* adlı eserlerinde biyolojik evrim teorisinden hareketle toplumsal ilerlemenin yasalarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Darwinizmin popülerleştiricileri olan Ludwig Büchner (1824-1889) ve Ernst Haeckel (1834-1919) ise Hilmi Ziya Ülken (1901–1974) ve Suphi Edhem (1887–1928) ile birlikte Osmanlı'da evrimci düşüncenin en önemli temsilcileri arasında yer almışlardır.[289]

---

[286] Alfred Russel Wallace, *Contributions to the Theory of Natural Selection: A Series of Essays* (London – New York: Macmillan and Co., 1870), 130.

[287] Alpyağıl, *Evrim ve Tasarım,* 17; Bayraktar, "Tekâmül Nazariyesi"; S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1979), 46-47.

[288] Sober, *Biyoloji Felsefesi*, 27; Alpyağıl, *Evrim ve Tasarım,* 17-18. Evolüsyon, yüksek yapılı canlıların jeolojik zamanlar boyunca ilkel atalarından değişim ve farklılaşma yoluyla ortaya çıkmasını ifade eder. Bu anlayış iki temel kabule dayanır: Birincisi, canlı türlerinin soy ağacında her yeni türün kendisinden önceki atadan türemesi; ikincisi ise bu değişim sürecinin büyük ölçüde rastlantısal mekanizmalarla gerçekleşmesidir. Tatlı, *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim*, 92.

[289] Osmanlı düşünürleri üzerindeki etkileri açısından bkz. Doğan, *Bir Müslüman Evrim ve Sosyal Darwinizm'e Nasıl Bakmalı,* 67-92, 112.

Türkiye özelinde evrim kavramının yazınsal temelleri incelendiğinde aşamalı bir süreç karşımıza çıkmaktadır. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde bu kavram için yaygın olarak tekâmül terimi kullanılmıştır. Nitekim 1938 yılında yayımlanan biyoloji lise ders kitaplarında da "evolution" karşılığı olarak tekâmül kavramının tercih edildiği görülmektedir. Buna karşılık evrim kelimesi Türkçe terminolojiye ilk kez 1935 yılında yayımlanan *Türkçe Terimler Cep Kılavuzu* ile girmiştir. Ancak bu kullanım başlangıçta yalnızca yeni bir Türkçe karşılık önerisi niteliğinde olup henüz yaygınlık kazanmamıştır. Terimin kurumsal düzeyde yerleşmesi ise 1942 yılında Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan *Felsefe ve Gramer Terimleri* kılavuzunda tekrar kullanılmasıyla hız kazanmıştır. Bununla birlikte "evrim" kelimesinin modern biyolojik anlamıyla yaygın bir bilimsel terim hâline gelmesi esas olarak 1950'li yıllardan sonra gerçekleşmiştir.[290] Bu terminolojik dönüşümle birlikte yakın dönem İslâm düşüncesinde tekâmül söylemi, modern evrim teorisiyle ilişkilendirilerek yeniden tartışma konusu hâline gelmiştir. Ancak bu ilişkiyi değerlendirme noktasında literatürde iki temel eğilim ortaya çıkmıştır. İlk eğilim, evrim teorisinin İslâmî yaratılış inancıyla temelden çeliştiğini savunmuş; Cemâleddîn-i Efgânî, İsmail Fenni, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Mehmet Ali Ayni ve Ahmet Hamdi Akseki gibi isimler bu doğrultuda evrim düşüncesine eleştirel yaklaşmıştır. Buna karşılık ikinci eğilim, modern evrim düşüncesinin ilâhî yaratılış fikriyle bağdaştırılabileceğini ileri sürerek evrimsel süreçleri Allah'ın koyduğu tabiat yasaları çerçevesinde yorumlamaya yönelmiştir. Bu yaklaşım, evrimi bütünüyle reddetmek yerine onu tedrîcî yaratılış anlayışıyla ilişkilendirerek İslâmî evrimsel yaratılışçılık olarak adlandırılan yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu perspektif, Darwin sonrası dönemden günümüze uzanan geniş bir düşünsel süreklilik içinde farklı isimlerde karşılık bulmuştur. Cumhuriyet öncesi süreçte Ahmet Mithat Efendi, Muhammed Abduh, Hüseyin el-Cisr, Seyyid Ahmed Han, Seyyid Emir Ali, Reşid Rıza, İzmirli İsmail Hakkı, Muhammed İkbal, Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen, Abbas Mahmut Akkad, Muhammed Hamidullah, Mevdûdî ve Muhammed Esed gibi düşünürler, evrimsel biyoloji ile dinî inanç arasında bir uzlaşma imkânı arayan öncü yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Cumhuriyet sonrası dönemde evrim–yaratılış tartışması, ilk olarak Hüseyin Atay ve Süleyman Ateş gibi ilahiyatçıların yorumlarıyla yeniden gündeme

[290] Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", 101; Onay, "İhvan-ı Safa Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi", 286.

gelmiş; ardından İsmail Yakıt, Mehmet Bayraktar ve İlhami Güler'in katkılarıyla felsefî ve teorik bir çerçeve kazanmıştır. Bu süreçte Ali Demirsoy ve Âdem Tatlı gibi bilim insanları tartışmaya biyolojik evrim perspektifinden katılırken, Caner Taslaman evrim ile teistik inanç arasında sistemli bir uzlaşma modeli geliştirmeye çalışmıştır. Buna karşılık Seyyid Hüseyin Nasr ve Yaşar Nuri Öztürk gibi düşünürler ise evrim meselesini metafizik ve teolojik boyutlarıyla ele alarak tartışmaya farklı yönlerden katkı sunmuşlardır.[291] Bu çalışmalar genel olarak evrimsel süreçlerin ilâhî yaratma düzeninin bir parçası olarak yorumlanabileceğini ve bilimsel gelişmeler ile dinî düşünce arasında bir diyalog zemini kurulabileceğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak felsefi ve teolojik bir değerlendirme yapıldığında; İslâmî evrimsel yaratılışçılık yaklaşımı, materyalist evrim anlayışından ontolojik düzeyde keskin bir biçimde ayrılmaktadır. Materyalist evrim, türlerin değişimini tamamen rastlantısal mutasyonlara, doğal seçilim mekanizmalarına ve madde dışı hiçbir müdahalenin olmadığı mekanik bir sürece dayandırırken;[292] İslâmî evrimsel yaratılışçılık bu "rastlantısallık" fikrini reddeder. Bu yaklaşıma göre evrim, başıboş bir süreç değil; aksine önceden takdir edilmiş bir plan ve her an devam eden bir yaratma (*halk-ı cedîd*) eylemidir. Bu açıdan materyalizm evrimi "yaratıcıya ihtiyaç duymayan mekanizma" olarak sunarken, İslâmî düşünce evrimi "Yaratıcı'nın sanatı ve icra yöntemi" olarak konumlandırmaktadır. Bu açıdan söz konusu yaklaşım şu temel sütun üzerine inşa edilmiştir: Biyolojik yasalar Allah'ın iradesinin fiziksel dünyadaki yansımasıdır; Allah evreni bir kez yaratıp kenara çekilmemiştir, aksine her değişim O'nun "Ol" emrinin sürekliliğiyle gerçekleşmektedir. Bu noktada insanın bedensel olarak diğer türlerle biyolojik bir akrabalığa sahip olması ihtimali, onun ruhanî olarak "eşref-i mahlûkat" olma vasfını ve ilâhî ruh taşıyan özel konumunu sarsmamaktadır.

---

[291] Çiftçi, *Evrim Tekâmül Yaratma Yöntemi mi Din Karşıtlığı mı?* 170-215; Çiftçi, *Biyolojik Dünyanın Kökenine Dair Görüşler ve Evrim Tarihi,* 65-73; Bayraktar, "Tekâmül Nazariyesi"; Alıcı, "İlahi Dinlerde Yaratılış ve Evrim Tartışmaları", 82-86; İslamoğlu, *Tabiat ve Kur'an Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 160. Evrim teorisi, Muhammed İkbal'in düşünce dünyasında önemli bir yer tutar. İkbal, doktora tezinde İbn Miskeveyh'in evrim anlayışına yer vermiş ve bu görüşü Şiblî Numânî'nin *İlm-i Kelâm* başlıklı çalışmasından aktarmıştır. İbn Miskeveyh temelinde ele alınan bu evrim yaklaşımı, İkbal'in düşüncesinde yer edinmiş. Hatta Mevlânâ'yı modern evrim teorisinin öncüsü olarak görmüştür. Demirci, "Modern Evrim Teorisinin Muhammed İkbal'in Düşüncelerindeki Rolü Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım", 730.

[292] Richard Dawkins, Paley'in bu klasik "saatçi" analojisini modern biyoloji perspektifinden eleştirerek; doğadaki tasarımın ilâhî bir müdahale veya önceden belirlenmiş bir plan olmaksızın, ortaya çıktığını savunmaktadır. Dawkins, *Kör Saatçi*, 6-9.

2. BÖLÜM: İHVÂN-I SÂFÂ'DA SUDÛR, DOĞA BİLİMLERİ VE MÜVELLEDÂT İLİŞKİSİ

İlerleyen bölümde detaylı şekilde açıklanacak sudûr öğretisi, varlığın ve evrenin doğasını anlamaya yönelik hem fiziksel hem de metafiziksel bir çerçeve sunmaktadır. Fiziksel çerçeve doğa bilimlerinin temelleri olan fizik, kimya, biyoloji, astronomi, matematik vb. ilimler ekseninde sudûr öğretisinin maddî temelini oluşturmaktadır. Metafiziksel çerçeve ise sudûra dayalı geliştirilen ontolojik, kozmolojik ve teolojik yapının aklî boyutlarını içermektedir. Doğa bilimlerinin sunduğu fiziksel veriler, sudûr öğretisinin taşıdığı diğer metafiziksel kabullerle birleşerek varlığın ve evrenin doğasını bütüncül bir şekilde anlamamıza katkı sağlamaktadır. Müvelledât ise bu süreçte fiziksel olanla metafiziksel olan arasındaki ilişkinin kesiştiği son kısımdır. Dolayısıyla müvelledât yalnızca fiziksel bir gelişim süreciyle değil aynı zamanda aklî, ahlâkî ve ruhsal tekâmül süreciyle de ilişkilidir. Bu süreçte her varlık, içsel ve dışsal yönleriyle ilk kaynağına doğru ilerlerken daha yüksek bir işlevsellik ve bilinç düzeyine ulaşır. Örneğin insan bir yönüyle fizikî olanla diğer yönüyle de metafizik olanla ilişki içine girerek, içsel ve dışsal anlamda gelişmektedir. Haliyle insanın tekâmülü hem sudûr süreciyle meydana gelen fizikî etkenlerin hem de bu sürecin metafizik erkleriyle çevrili olan doğanın etkinliği altındadır. Bu bakımdan insanın fizikî olandan metafizik olana geçişini ifade eden meleklik vasfı da bu yargının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

İhvân'a göre canlı ve cansız varlıklar, evrendeki sudûr düzeni çerçevesinde aynı ontolojik kökten gelmektedirler. Her varlık, tek bir cevherin farklı derecelerde kazanılmış olan suretleridir. Bu bakımdan evrendeki her şeyin temelinde dört unsur ve onun farklı düzeylerdeki görünümleri olan maden, bitki ve hayvan türlerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla insanın yaratılışı da doğadaki diğer varlıkların yaratılışından farklı değildir.[293] Bu bölümde öncelikle sudûr öğretisinin felsefî temelleri çerçevesinde varlıkların ortaya çıkışı ve aralarındaki etkileşimler incelenecek, ardından bu sürecin son halkası olan müvelledâtın içsel ve dışsal özellikleri üzerinde durulacaktır. Böylece

[293] Ocak, *İhvân'ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi,* 86; Filiz Şahin, "İhvân-ı Safâ (X. yy)'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 108.

varlığın hem fiziksel hem de metafiziksel boyutlarını bütünleştiren tekâmül süreci daha kolay çözümlenecektir.[294]

2.1. Varlığın Yaratılışı ve Yaratma Eylemi

İhvân'ın sudûr anlayışı en temelde köklerini dinî metinlere dayanan geleneksel yaratılış algısıyla 7. yüzyılın sonlarına doğru karşılaşılan kelâmî ve felsefî reaksiyondan almıştır. Dinî metinlere bakıldığında açıkça görülen yoktan yaratılış, felsefî açıdan düşünüldüğünde varlıktaki çokluğu açıklayacak aklî düzeye sahip değildi. Bu nedenle yaratılışın dinî anlatımlardan öteye geçirilmesi gerekiyordu. İhvân bu ihtiyaç karşısında yaratılışın mantıksal ve metafizik bir çerçeve içine oturtulmasını sağlayan üç tür düşünsel değerlendirmede bulunmuştur. Buna göre:

a. Varlık şu anki halini, bir bütün olarak yoktan yaratılışla kazanmıştır.
b. Varlık şu anki halini, tedricî şekilde gerçekleşen aşamalı bir yaratılışla kazanmıştır.
c. Varlık şu anki halini hem yoktan yaratılışla hem de zaman içerisinde gerçekleşen tedrici yaratılışla kazanmıştır.[295]

Üçüncü yorumu benimseyen İhvân'a göre âlem sürekli değildir. Yaratıcı tarafından yokluktan var edilmiştir. Bunun ardından, varlıkların ardışık hiyerarşisi sudûr süreci aracılığıyla açığa çıkarılmıştır.[296] Böylelikle âlemin hassas bir düzen üzerine kurulu nizamı ezelî bir mahiyete sahip olmayıp akıllı bir sanatkâr tarafından sonradan açığa çıkarılmıştır.[297] Bu yönüyle dinî düşünceden bağımsız olmamakla birlikte felsefî anlamda Platon, Aristoteles, Batlamyus ve Yeni-Eflâtuncu görüşler mutabakatında yeni bir yaratım modeli sunulmuştur. Bu modelde varlığın yaratılış sebebine ilişkin gaye ve irade vurgusu ön plana çıkıp varlıkların kökenine ve yaratılışlarının hikmetine dair çeşitli

---

[294] Bu çalışmanın özellikle ikinci bölümünde kullanılan bazı kaynaklar ve kavramsal çerçeve, yazarın yüksek lisans tezinde başvurulan literatürle kısmen örtüşmektedir. Bununla birlikte, her iki çalışmada ele alınan meselelerin merkezî konusu, problematiği ve bağlamsal hedefleri birbirinden farklıdır. Bkz. Abdullah Zorbacı, *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Gök Cisimlerinin İnsan Üzerindeki Etkileri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020). İhvân'ın genel değerlendirmesi için bkz. Zorbacı, Abdullah. "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm'un İslam Düşünürleri Üzerindeki Etkisi Açısından Bir Değerlendirme". *Artuklu Akademi Dergisi* 12/2 (Aralık 2025), 342-343.

[295] Ayfer Dağdelen, "İslâm'da Doğa Felsefesi: İhvan-Üs-Safa Okulu, Meşşai Okulu ve İbni Sina", *Journal of Politics, Economy and Management (JOPEM)* 1/1 (2018), 37; İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/290-291; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 152.

[296] Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi,* 383.

[297] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/379-380.

felsefî argümanlar kullanılmıştır.[298] Bunların başında "illetü't-temâmiyyet" (tamamlayıcı illet) gelmektedir. Yani yaratılışın Yaratıcı'ya ait ve kendi özünden kaynaklanan bir nedenle açığa çıkarıldığı yargısı kabul edilmiştir.[299] Bu nedenin ne olabileceğine ilişkin İhvân, Yaratıcı'nın bilinme isteğini ön planda tutmuştur. Buna göre Yaratıcı, varlığı yokluktayken bilmek yerine onu açığa çıkararak bilinir hâle getirmeyi tercih etmiştir.[300] Böylelikle varlık üzerine incelikli düşünenler O'nun mevcudiyetini ve hikmetini en doğru şekilde kavrayabileceklerdir.[301] Varlığın yaratılmasıyla ilgili olarak sorulabilecek bir soru, "Âlemi neden geçmişte değil de şimdi yarattı?" şeklindedir. Bu soruya verilen cevap, Yaratıcı'nın yaratacağı zamanı önceden bilmesi ve en uygun zamanda yaratmayı seçmesidir. Benzer şekilde, "Âlemi neden şu anki biçimiyle yarattı?" sorusuna ise bu şeklin hedeflenen amaca en uygun olduğunu bilmesi yanıtını vermiştir.[302]

İhvân'a göre yaratma, failin nefsinde taşıdığı biçim ve tasarımı maddede görünür hâle getirmesidir.[303] Dolayısıyla yaratma eyleminin gerçekleştiricisi olan failin durumu oldukça önemlidir. Çünkü fail açısından düşünüldüğünde herhangi bir nesnenin yaratılışı için gerekli olan çeşitli şartlar bulunmaktadır.[304] Bu şartlar Aristoteles'in yaratılmış olan her bir nesnenin sebebi olarak gördüğü maddî/heyûlânî, sûrî/şeklî, fâil/etkin ve gaî/temâmî illetlerle sınırlıdır.[305] Örneğin; insan gücüyle oluşan eserlerin ortaya çıkışı için madde, zaman, mekân, hareket vb. şartlar gereklidir. Ancak Yaratıcı açısından düşünüldüğünde bu yaratma eylemi belirtilen şartların hiçbirine bağlı değildir.[306]

---

[298] İhvân'ın düşünce dünyası, Aristoteles, Plotinos ve Proclus gibi Yeni-Platoncu filozofların etkisiyle şekillenen, varlığın hiyerarşik düzenini merkeze alan sentetik bir çerçeveye sahiptir. Baffioni, "The Scope of the Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ", 130-133.

[299] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/107. Tanrı, evreni yaratırken akılsal ve duyusal bir nedene bağlı değildir. Yaratımı kendi doğasından kaynaklanan bağımsız ve zorunlu bir eylemdir. Plotinos, *Üsûlûcyâ,* 182-183; Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* 94.

[300] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/32; 3/294; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 148-149.

[301] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/294. Hermetik düşüncede evren, insanın Tanrı'nın yaratımındaki mükemmeliyetinin görülebilmesi için yaratılmıştır. Hermes Trısmegstus, *Corpus Hermeticum: Hermetik Öğreti*, çev. Hürrem Gür Türer (İstanbul: Mavi Kalem Yayınevi, 2019), 49-50; Mahmut Erol Kılıç, *Hermesler Hermesi: İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2019), 76.

[302] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/297-298; 3/387. Aristoteles'e göre âlemin şekli bu şekilde olmuştur. Çünkü seçilen varlıklar, aynı anda hem var olma hem de var olmama ihtimali taşıyan nesneler arasından seçilmiş, dolayısıyla evrenin düzeni tesadüfi değil hikmetli bir varlığın amacına uygun biçimde kurulmuştur. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), 77-79.

[303] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/296.

[304] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/286-287.

[305] Aristoteles, *Metafizik,* 19.

[306] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/375-376.

Dolayısıyla âlemin kıdemi ve sonradan yaratılışı konusundaki tartışmalar değerlendirilirken Yaratıcı'nın ve diğer varlıkların fail olma durumları göz önünde bulundurulmalıdır.[307] Bu bakımdan Yaratıcı'ya has olan bir yaratımda:

a. Yaratılanlar, Yaratıcı'nın bir parçası olmayıp onun fiiliyle açığa çıkarılmış olmalıdır.
b. Yaratıcı, yaratılanları açığa çıkarmakla kendinden bir şey kaybetmemiş olmalıdır.
c. Yaratılanların varlığı, Yaratıcı'nın eyleminin devamlılığına bağlı olmalıdır.
d. Yaratıcı, fiillerinde özgür olmalıdır; dilerse yapabilmeli dilerse terk edebilmelidir.
e. Yaratıcı fiillerini önceden hikmetlerle sarmalıdır.
f. Yaratıcı, yaratma eylemini maddesiz bir düzlemde ortaya çıkarmalıdır.[308]

İhvân, varlığın ortaya çıkarılışının Yaratıcı'ya olan nispetini açıklama hususunda yukarıda yer verdiğimiz şartları dikkate almıştır. Bunun sonucunda Yaratıcı'ya ait yaratma eylemini özellikle "halk" ve "ibda'" kavramları mesabesinde ikiye ayırarak açıklamayı tercih etmiştir. Buna göre halk; bir şeyi diğer şeyden var etmek anlamına gelir ki bunun delili "O sizi topraktan yarattı"[309] buyruğunda olduğu gibi var olandan açığa çıkarma şeklinde gerçekleşmektedir.[310] İbda' ise tıpkı ilmin âlimden ayrı olması gibi yokluktan ortaya çıkarılan bir eylemdir. Bunun delili "Bir şeyi dilediğimiz zaman, sözümüz sadece o şeye ol demekten ibarettir, o da hemen oluverir"[311] şeklindeki ayettir. Aklî ve nassî kıstaslardan hareketle ortaya çıkarılan bu kabuller varlığın sadece yaratılışında değil ruhanî ve cismanî olarak ikiye ayrılışında da rol oynamıştır. Ruhanî yaratma, dinî metinlerde tanımlandığı gibi "aracısız, ilkesiz, zamansız ve aniden" gerçekleşen bir eylemdir. Bu eylem ibda' kavramıyla ifade edilip, ilk önce faâl aklın, ardından küllî nefsin ve en sonunda ilk maddenin oluşumuyla meydana gelmektedir. Bu eylemin gerçek mimarı Yüce olan Bârî'dir ve bu yaratım ruhanî varlık alanının düzenlenmesiyle sınırlandırılmıştır.[312] Bu ilâhî eserler, Yaratıcı tarafından yoktan (leys) bir seferde yaratılan, maddeden bağımsız olan varlıklardır. Çünkü bu tür bir yaratma;

[307] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/279-280.
[308] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/277-279.
[309] Fâtır 35/11.
[310] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/424; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 144-145.
[311] Yâsîn Sûresi 36/82.
[312] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/195-196; 5/71-72; Carmela Baffioni, "Ibdā', Divine Imperative and Prophecy in the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'", *Fortresses of the Intellect: Ismaili and other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary,* ed. Omar Alí-de-Unzaga (London: I.B. Tauris, 2011), 215-219.

zaman, mekân, hareket ve madde-suret ilişkilerine dayanmayacak kadar eşsizdir. Varlıkların ihtiyaç duyduğu her bir neden yoktan var edilmekte; bu sayede varlıklar zaman ve mekâna bağlı çeşitli şartlardan uzak, "künfeyekûn" (ol der oda oluverir) emriyle var edilmektedir.[313] Cismanî yaratma, varlığın fiziksel düzlemdeki oluşumunu ve Yaratıcı'nın iradesinin diğer failler üzerinde nasıl tezahür ettiğini açıklayan bir süreçtir. Bu süreç, mutlak cisimden başlayarak felekleri, yıldızları, dört unsuru ve bunlardan türeyen varlıkları kapsar.[314] Bu yaratım şekli "halk" kavramıyla ifade edilip "O, sizi topraktan yarattı"[315] ayetinde olduğu gibi bir varlığı diğerinden ortaya çıkmış olarak tanımlar.[316] Bu yaratım; faâl akıl, küllî nefs ve ilk madde gibi aracı varlıklar tarafından düzenlenen; zaman, hareket ve mekân gibi unsurlarla kuşatılmış bir oluş sürecidir.[317] Dolayısıyla İhvân'ın "tabiî şey" de dediği bu âlem, zaman içinde aşamalı olarak yaratılmıştır. Çünkü mutlak cismin; uzunluk, derinlik ve genişlik gibi boyutlarla form kazanışı, ardından feleklerin ve gezegenlerin oluşumu, dört unsurun ortaya çıkışı ve en sonunda maden, bitki ve hayvan türlerine geçiş süreci uzun bir zamanın geçtiğinin göstergesidir. Nitekim Yüce Yaratıcı'nın "…gökleri ve yeri altı gün içinde yarattı",[318] "Allah nezrinde bir gün sizin saydıklarınızdan bin sene gibidir"[319] ve "Allah, varlığı ilkin yaratır, sonra bunu tekrar eder. Sonunda hep O'na döndürüleceksiniz"[320] şeklindeki ifadeleri, zamanın akışının ve varlığın aşamalı gelişiminin delillerindendir.

2.2. Sudûr ve Sayısal Türüm

Arapça kökenli bir sözcük olan "sudûr" kelimesi; doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak ve zuhûr etmek gibi anlamlara gelmektedir. Eş anlamlısı olarak kullanılan "feyz" kelimesi ise akmak, taşmak ve fışkırmak anlamlarına gelmektedir. Batı dillerinde procession (sudûr) ve emanation (feyz) terimleriyle ifade edilen bu iki kavram, İslâm felsefesi

[313] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/423-424.
[314] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/298-299. İhvân'a göre ruhanî âlemin üç temel ilkesi, Plotinos'un Tanrı, akıl ve ruh üçlemesine dayanan metafizik görüşünün bir yansımasıdır. Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi,* 56.
[315] Hûd 11/61.
[316] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/424; 3/388.
[317] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/116-118. İhvân'a göre Tanrı değişim ve çokluktan uzak kalırken, Ay-altı âlemdeki varlıkların düzeni akıl ve nefsin işine bırakılır; akıl varlığa çokluk kazandırır, nefs ise bu çokluğu sürdürür. Şenel, "Yeni Eflâtunculuk"; İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/270; 5/269-270; 5/72-73. İhvân ve Plotinos, duyusal dünyanın yaratımında akıl ve nefsin aracılığını kabul eder. Fakat Plotinos nesnelerin gayesiz düzenlendiğini savunurken, İhvân Tanrı'nın aracılar eliyle bilinçli ve amaçlı olarak yarattığını ileri sürer. Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* 201.
[318] el-A'râf 7/54.
[319] el-Hac 22/44.
[320] er-Rûm 30/11.

üzerinde önemli etkileri bulunan Yeni-Eflâtuncu kozmoloji anlayışının temel bileşenlerindendir.[321] İslâm filozofları özellikle tercüme hareketleri sonrasında Yunan felsefesini, özellikle de Yeni-Eflâtunculuğu kendi inançları ve dünya görüşleri ekseninde yeniden yorumlamışlardır.[322] Bu durum, ilk İslâm filozofu sayılan Kindî'de belirgin şekilde görülür. Kindî, Yeni-Eflâtuncu sudûr anlayışını bütünüyle kabul etmemekle birlikte bu düşünceden etkilenerek kendi düşüncelerini daha tutarlı ve İslâmî bir perspektifte sunmuştur. Örneğin; Kindî'nin âlemin Yaratıcısını tek ve sistemin aynısı olarak değil onun dışında kabul edişi, ezelî varlıkların pek çok sebepten oluşumu yerine tek bir sebepten veya yoktan var edilişini düşünmesi, ayrıca sudûrun iradeye dayalı bir tercih olduğunu söylemesi bu farklılıklardandır.[323] Bu yaklaşım, ilâhî yaratma eylemine Aristotelesçi ve Yeni-Eflâtuncu ögeleri içeren özgün bir İslâmî yorum kazandırmıştır.[324] Kindî'den sonra Fârâbî'de Yeni-Eflâtuncu varlık ve yaratılış anlayışını derinlemesine incelemiş ve düşüncelerini İslâmî bir perspektifte sunmuştur.[325] İslâmî kaynaklarda *Kitâbü'r-Rubûbiyye* adıyla anılan, Plotinos'un *Enneadlar* adlı eserine referans veren Kindî, sudûr anlayışını daha sistematik hâle getirmiştir. Bu bağlamda Mutlak Bir (Allah), göksel akıllar (rûhânîler) ve ilk madde (heyûlâ) gibi kavramlarda yenilikler yapmıştır.[326] Fârâbî Aristotelesçi gayesel metafiziği, Batlamyusçu astronomiden devraldığı gezegensel hiyerarşi içerisine yerleştirerek Plotinosçu sudûr anlayışı çerçevesinde yorumlamıştır.[327] Yine Kindî ve Fârâbî'nin düşüncelerinin ardından gelen Âmirî el-Fusûl, İslâm inancından referanslar alarak sudûr anlayışını yeniden yorumlamıştır. Âmirî, eserlerinde kullandığı felsefî kavramları İslâmî terminolojiyle ifade etme yoluna gitmiştir. Örneğin faâl akıl'ı "kalem", aklî suretleri "emr", küllî nefsi "levh" ve felekleri "arş" olarak tanımlamıştır.

---

[321] Kaya, "Sudûr"; Selçuk Eraydın, "Feyiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 22/02/2024); Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 57; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 79; Genequand, "Metafizik", 3/23-24.

[322] Yeni-Eflâtunculuğun hangi kaynaklar ve düşünürler aracılığıyla İslâm dünyasına intikal ettiği ve düşünsel dolaşıma girdiği konusunda bkz. Peter Adamson ve Richard C. Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 10-26.

[323] Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* 145-147; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 115-121.

[324] Adamson-Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, 42-43.

[325] Adamson-Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, 52-60; Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* 149-151; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül Mevcûdât,* çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012), 37-38.

[326] Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem*, 157-158; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 159-160. Bir varlık, yalnızca başka bir varlıktan gelir. Tüm varlıkların varlığı ise doğrudan temel bir varlıktan kaynaklanır. Farâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 72-78.

[327] Adamson-Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, 64.

Bu semboller, felsefî düşüncelerin dinî bir bağlamda karşılık bulmasına olanak sağlamıştır.[328]

İhvân, sudûr anlayışını İslâmî düşünürler çizgisinde geliştirerek âlemin oluşumunu ve varlıklar arası ilişkileri bu çerçevede açıklamıştır.[329] Önceden belirtildiği gibi İhvân; âlemin varlığının Yaratıcı'dan oluşunu, bahşedilmiş olan bir lütuf, taşma ve cömertlik olarak görmektedir.[330] Bu anlayış Pisagorculuk ve Yeni-Eflâtunculuk ile uyum içindedir.[331] Sudûr; sayıların ardışık dizilimi, bir bireyin konuşması ve karanlıkta ışığın yayılması gibi doğal olgularla ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Böylece bir varlığın kaynağından çıkıp biçim kazanma ve kaynağına uzaklaştıkça farklılaşma süreci somutlaştırılmıştır.[332] Özellikle Nûr suresi 24/35. ayeti referans alınarak, Yaratıcı'nın varlığın her bir unsuruna yetkinlik, hikmet ve cömertlik kazandırdığı vurgulanmıştır.[333] Bu süreçte akıl, varlığın düzenlendiği ilk ilkeyi temsil eder. Aklın altında yer alan nefs, varlığa hareket ve canlılık kazandırır; nefsin etkilediği madde ise bu süreçte belirli bir şekil ve form kazanır.[334] Böylece varlık, yukarıdan aşağıya doğru bir hiyerarşi içinde, soyut olandan somut olana doğru ilerler. Her varlık, kendisinden önce gelen varlığın etkisiyle şekillenir ve niteliklerini altındaki varlıklara taşırır.[335] İhvân, bu süreci özellikle

---

[328] Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* 190; Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, 57.

[329] Ian Richard Netton, "İhvân-ı Safâ", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2001), 1/272-274; Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* 209. İhvân, evrenin yaratılışını Yeni-Eflâtuncular gibi sudûr teorisiyle açıklar; bu anlayışa göre varlık, Mutlak Bir'den, akıldan ve ruhtan ardışık olarak türetilir. Godefroid Callatay, *Ikhwân al-Safa' A Brotherhood of Idealistson the Fringe of Orthodox Islam* (England: Oneworld Publications, 2005), 17-18.

[330] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/277-278. İhvân'ın sudûr anlayışı ile Plotinos'un metafiziğindeki sudûr arasında farklar vardır; en önemlisi, akıl ve ruh ile varlığın yaratımının Tanrı nezdindeki "irade" unsurudur. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* 79.

[331] Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* 194; Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Safâ')* (England: George Allen & Unwin Ltd., 1991), 52; Uysal, "İhvân-ı Safâ".

[332] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/193; 3/289-290; 5/267-268. Yeni-Eflâtuncu düşüncede, Tanrı diğer varlıklara canlılık ve anlam verirken kendi özünden hiçbir şey kaybetmez. Bunun simgesel örnekleri Güneş'in ışığı ve karın soğukluğudur. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* 87-88.

[333] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/269-270; 5/360.

[334] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/26-27.

[335] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/150-152. Aristoteles'in metafizik anlayışında, en alt düzeydeki madde, farklı biçimlere bürünerek daha yüksek formlara doğru ilerler ve sonunda salt form olan Tanrı'ya yaklaşır. Doğa felsefesinde de nesneler bu gelişim basamakları içinde sıralanır; bir form ne kadar Tanrı'nın niteliklerine yaklaşırsa, hiyerarşideki yeri o kadar yüksek olur. Bu silsilede yıldızlar, ruhsal ve zihinsel açıdan en üst konumdadır. Aristoteles'in sınıflamasında da ruhsal etkinlik ve zihinsel yapı önceliklidir. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 76-77.

sayılarla sembolize ederek evrendeki düzeni ve birlikten çokluğa doğru olan yaratılış sürecini açıklamıştır.[336] Pisagor'un eşyanın doğasını sayılarla açıklayan görüşlerinden etkilenerek bu teoriyi risâlelerinde kullanmışlardır.[337] Bir sayısı Yaratıcı'yı ve varlığa ilişkin yaratılış bilgisini temsil eder. İki sayısı, varlıkların depolandığı alanı; üç sayısı, hareket kaynağını; dört sayısı ise maddî yapı taşlarını simgeler.[338] Her sayı bir önceki sayıya bağlıdır ve birden uzaklaştıkça değer kaybederler. Süreç sonunda ise ana kaynakları olan bir sayısına geri dönerler.[339] Şimdi sudûr sürecinin sayısal ögelerini kısaca ele alalım.[340]

2.2.1. El-Bârî' (Mutlak Bir)

Yüce Yaratıcı; evreni ilk kez oluşturan (mûcid), sonradan varlık düzlemine aktaran (muhdis), varlığı fiilen meydana getiren (muhteri), eşsiz bir şekilde var eden (mubdi'), sürekli kılan (mubqı), tamamlayan (mütemmim) ve en yüksek hale ulaştıran (mükemmil) varlıktır.[341] O; varlığın başlangıcını ve sürekliliğini kendi varlığından kaynaklanan bir güçle temin eden, her şeyin nedeni olan yegâne ilke ve sebeptir (mubdi'ul-vucûd).[342] O; her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, cömert, bağışlayıcı, merhametli ve yüce bir varlıktır.[343] O; sonradan meydana gelen her şeyin nedeni olan zaman, mekân, hareket gibi fiziksel etmenlerden uzaktır.[344] Dolayısıyla O, filozofların "birincil kasıt" (el-kasdu'l-evvel) olarak ifade ettikleri kendisine özgü iradesiyle yaratılış sürecini başlatmış ve bu

---

[336] Sayılar, yaratım sürecinin aklî ve metafizik temellerini göstermede önemlidir. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/145-148; 3/165; 1/81-102; Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafā' on Animals, 33; Dağdelen, "İslâm'da Doğa Felsefesi", 39.

[337] Pisagorculara göre sayılar evrenin yapıtaşıdır ve hem nicelik hem nitelik taşımaktadır. Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", 91-93; Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 37-40; Pisagor'a göre âlem, dokuz zorunlu varlıktan oluşur: Yaratıcı, akıl, ruh, ilk madde, tabiat, mutlak cisim, felekler, dört element ve maden-bitki-hayvan üçlüsüdür. Netton, *Muslim Neoplatonists An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, 35.

[338] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/163-171; 1/82-93; Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 223-224.

[339] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/190; 3/29; 1/82-83; 5/341. İhvân, sayılar aracılığıyla varlıkların ontolojik sıralamasına değinen önemli bir metafizik sistem kurmuştur. Metin Koçhan, *İhvân-ı Safâ'da Varlık-Matematik İlişkisi* (Mardin: Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 35; İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/173; 5/299.

[340] İhvân'ın matematiksel sayı düzeniyle paralel şekilde sıraladığı varlık silsilesi için bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/147-148; 3/165; 5/189; Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 60; Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, 76; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 163. Pisagor'a göre evren, tanrısal varlıktan zorunlu olarak taşan dokuz mertebeden meydana gelir. Netton, *Muslim Neoplatonists,* 35.

[341] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/192; 5/205. İhvân'ın varlık anlayışında Yaratıcıya atfedilen sıfatlar için bkz. Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* 200-201.

[342] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/12-13; 5/71.

[343] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/415-416.

[344] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/274-275.

düzenin ilk nedeni konumunda olmuştur.[345] Onun cömertliği sayesinde hem fiziksel hem de metafizik varlıklar oluşmuş, düzen ve yaşam ortaya çıkmıştır. İbda' şeklindeki yaratma eylemiyle ondan ortaya çıkan faâl akıl, onun merhametinin ve cömertliğinin ilk yansımasıdır. Akıl başta olmak üzere tüm varlıklar varoluşlarını, durumlarını, sürekliliklerini ve en yüksek hallere ulaşmalarını ona borçludurlar. Faâl akıl ile başlayan ve birbirini izleyen varlıklar, nitelik ve eylemlerinde arzulanan varlığa benzemeye çalışırlar. Çünkü onları potansiyelleri ölçüsünde tamlığa, mükemmelliğe, aydınlığa ve güzelliklere ulaştıran O'dur.[346] Bu nedenle tüm varlık, kendi doğasını ve potansiyelini keşfetme arzusuna sahiptir. İnsan açısından bu arzu matematik, doğa bilimleri ve metafizik bilgiler aracılığıyla kendini ve Yaratıcısını doğru bir şekilde tanımayı mümkün kılar.[347] Ancak ulaşılan son tanım, Yaratıcı'nın "Bir" sayısı gibi tüm varlıkların özlerine nüfuz etmiş, aynı zamanda onlardan tamamen ayrı ve saf olduğu sonucu olacaktır.[348]

2.2.2. El-Aklü'l-Küllî (Faâl Akıl)

İhvân ontolojisinde, iki sayısına karşılık gelen akıl[349] iki farklı anlama sahiptir. Birinci anlamı, Yaratıcı tarafından eşsiz biçimde yaratılmış ve mükemmelliğin en yüksek noktası olarak ilk varlığı temsil eden ruhanî özdür. Bu öz kimi yerlerde "faâl akıl",[350] kimi

---

[345] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/391-392. İhvân Tanrı'yı bilinçli ve planlı biçimde evrene müdahale eden bir yaratıcı olarak görürken, Plotinos'un 'Bir'i irade veya düşünme olmadan zorunlu biçimde varlığı taşır; yani İhvân'da yaratım isteyerek, Plotinos'ta kendiliğinden gerçekleşir. Plotinos, *Dokuzluklar V,* çev. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik Kitabevi, 2011), 102; Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 61; Plotinos, *Üsûlûcyâ,* 384-388.

[346] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/233. Plotinos'a göre ruh, maddeye düşerek uzaklaştığı Bir'e yeniden kavuşmayı amaçlar; insan ruhu da maddi bağlarından kurtulup tinsel özüne dönerek bunu başarabilir. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* 84.

[347] Yeni-Eflâtuncu felsefenin Tanrı'ya ilişkin negatif teolojisi, *Üsûlûcyâ* adlı eserde sıkça vurgulanmaktadır. Plotinos, *Üsûlûcyâ,* 27-28.

[348] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/421-423; 1/81-102; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 68-70; Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 62. İhvân düşüncesinde Yaratıcı ve yaratıcının nitelikleri konusunda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Karakuş, "İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Tanrı'nın Bilinmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/17 (28 Temmuz 2019), 47-55.

[349] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/351-352; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 164. İhvân'a göre akıl hem fiziksel hem de metafizik âlemdeki tüm varlıkların yönetici ilkesi ve varlık sebebidir. Emrah Kaya, "Reason and Rationality in the Epistles of Ikhwān al-Safā", *İlâhiyat Tetkikleri Dergisi* 52/2 (31 Aralık 2019), 162; Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 66-67.

[350] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/151; 4/177; 5/273; 5/357-358. İhvân, aklı kozmik akıl, insan aklı ve sezgiye dayalı mistik akıl olmak üzere üç biçimde ele alır. Kaya, "Reason and Rationality in the Epistles of Ikhwān al-Safā, 158; Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* 205; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem,* 164; Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi,* 70. İhvân, faâl aklı Yaratıcı'nın nurundan doğan yalın bir "ilk akıl" olarak görür. Fârâbî ve İbn Sînâ ise onu dokuz kozmik aklın ardından gelen ve evreni yöneten "onuncu akıl" olarak tasavvur eder. Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* 205.

yerlerde "küllî akıl",[351] kimi yerlerde ise "rûhu'l-emîn"[352] şeklinde isimlendirilmektedir. İkinci anlamı ise küllî nefs aracılığıyla insan nefsinin gerçekleştirdiği aklî eylemleri tanımlamaktadır. Bu eylemler insanın düşünme, konuşma, hayal ve hafıza gibi zihinsel yetilerini içermektedir.[353] Ayrıca bu akıl türü, peygamberlik ve vahiy süreçlerinin ön koşulu olup Yaratıcı'dan alınan mesajların anlaşılmasındaki tamamlayıcı unsurdur.[354]

Akıl, tüm eksikliklerden arınmış bir biçimde Yaratıcı'nın salt yokluktan yarattığı ilk varlıktır. Bu varlık, basit ve ruhsal bir öz taşıdığı için kendisinden sonra gelen varlıkların sayısını ve niteliğini bilip depolama kapasitesine sahiptir. Arapçadaki (ʿaqala) kökünden türetilmiş olup[355] hem zihinsel bir kapasiteyi hem de düşünsel süreçleri birebirine bağlama gücüne sahiptir. Bu güçle Yaratıcısına daha yakın bir niteliğe sahip olup altındaki varlıklara kıyasla daha büyük bir aidiyet taşımaktadır. Çünkü Yaratıcı ilk fiiline kendi suretini, iradesini ve kudretini yansıtmak istemiştir.[356] Bu sayede bütün varlıkların suretlerini kendinde depolayıp altındaki varlıklara bu suretleri aktarmıştır. Daha açık şekilde ifade edersek Yaratıcı'nın varlığı yaratmadan önceki bilgisinin potansiyel (bi'l-kuvve) ve pratik (bi'l-fiil) olarak kendisinde saklandığı ana ilkedir. Tıpkı bir sanat eserinin, maddeye işlenmeden önceki halinin sanatkârın zihnindeki durumuyla benzerlik taşımaktadır.[357] Tüm bunlarla birlikte İhvân, Yaratıcı'nın kendine özgü sıfatlarından olan; var etme, meydana getirme, icat etme, bilme ve yaratma sıfatlarını akıl içinde kullanmıştır. Çünkü akılda Yaratıcı gibi kendisinden türeyen varlığın kaynağı, şekillendiricisi ve oluşum nedenidir.[358]

[351] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/192; 3/198.
[352] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/16.
[353] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/194.
[354] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 4/89.
[355] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/273. Plotinos'a göre akıl, üç hipostazın ikincisi olarak mükemmel varlığın ilk eseri ve ruhun varlık nedenidir. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* 157-158.
[356] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 4/177.
[357] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/193; 1/207; 3/151; 3/158-159. Plotinos'a göre aklın yaratılışı Mutlak Bir'in iyimserliği ve maddesel olgunluğundan kaynaklanır. Böylece her mükemmel varlık zorunlu olarak iyimser bir biçimde kendi benzerini ortaya çıkarır. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* 189-190. İlk akıl, tüm varlıkların örneklerini içinde barındırır ve bunları bir bütün hâlinde altındaki varlıklara aktarır. Plotinos, *Üsûlûcyâ,* 334-335.
[358] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 4/172.

2.2.3. En-Nefsü'l-Külliyye (Tümel Nefs)

Varlıklar hiyerarşik bir şekilde birbirlerinin altında sıralanırken nefs, akıl aracılığıyla ortaya çıkan bir güç olarak varlık hiyerarşisinin üçüncü sırasında[359] yer alır. Bu nedenle küllî nefsi varlığa getiren iki temel neden vardır: İlki, onun etkin nedeni olan Yaratıcıdır; ikincisi ise ona biçim kazandıran şekilsel neden, yani akıldır.[360] Nefs, özü itibariyle canlı, bilen, şekillendiren, etkin ve fâni olmayan bir cevherdir.[361] Varlıklara "canlılık/hayat"[362] fonksiyonunu kazandırarak onlarda içkin olan farklı potansiyellerin açığa çıkışına yardımcı olan güçtür.[363] Bu güç kuşatıcı felekten başlayarak fiziksel âlemin son sınırına kadar varlığın yönetim ve hareketini sağlamaktadır. Düzenli ve sürekli gerçekleşen hareketler sayesinde, nefsin potansiyelinde yer alan hikmet ve sanatlar, Ay yörüngesinin altında cüz'î oluşumları ortaya çıkarırlar.[364] Şu haliyle İhvân, varlığın oluşum sürecini küllî nefsten başlatarak âleme doğru yayılan faziletler silsilesiyle açıklamaktadır. Küllî nefisten evrene doğru taşan ilk faziletler önce sabit yıldızlar küresine, ardından gezegenlere ulaşır. Daha sonra da onların altında yer alan dört unsura ulaşmaktadır. Burada çeşitli gök cisimlerinin hareketi ve kimyasal başkalaşımlar neticesinde; maden, bitki ve hayvanlardan ibaret olan müvelledât açığa çıkmaktadır.[365]

Nefsin iki temel gücü, dört tür fiili ve bu fiiller açısından bakıldığında iki tabiatı bulunmaktadır. Bu güçlerden biri "bilen" (allâme), diğeri ise "yapan" (fa'âle) güçtür. Bilme gücü, bilinebilir varlıkların suretlerini maddeden soyutlayarak onları kendi özünde yeniden biçimlendirmesini ifade eder. Yapma gücü ise zihinde tasarlanan şekilleri dışa vurup maddî alana aktaran yetkinliktir. Nitekim herhangi bir sanatı öğrenen kişinin zihninde, o sanatın eseri önce potansiyel hâlde bulunur; öğrenme gerçekleştiğinde ise bu tasavvur fiil hâline dönüşür. Aynı şekilde küllî nefsin fiile çıkan edimleri de dört başlık altında toplanır: küllî fiiller, cinse ait fiiller, türsel fiiller ve bireysel fiiller. Küllî fiiller; felekleri ve yıldızları doğudan batıya doğru küresel bir hareketle döndürmeleri ve

[359] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/165; 3/147; 5/357-358; Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 68.
[360] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/196.
[361] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/273; 5/359; 4/201; 3/238. Plotinos'un ruh anlayışı, maddeye bağlı olmayan, tinsel ve ölümsüz bir varlık olarak İhvân'ın küllî nefs kavramıyla büyük ölçüde örtüşür. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* 130.
[362] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/312; 5/359.
[363] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/27.
[364] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/32-33.
[365] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/161-162; 4/241.

merkezlerini hareketsiz kılmalarıdır. Cins fiilleri; her bir feleğin, yıldızın ve Ay-altı âlemdeki dört unsurun kendilerine özgü hareketleridir. Türsel fiiller; madenler, bitkiler ve hayvanlar gibi doğal varlık türlerine has eylemlerdir. Bireysel fiiller ise; tek tek hayvanların gerçekleştirdiği eylemler ile insanın ortaya koyduğu sanatları kapsar.[366] Küllî nefsin fiille belirginleşen yönlerinden biri, tabiî fiillere bağlı olarak işleyen ve tabiata tâbi olan kuvvettir. Diğeri ise akla yakın olup insanî suretle ilişki kuran ve felek hareketleriyle şekillenen kuvvetlerdir.[367]

Son olarak küllî nefs, evrenin ruhsal sanatçısı[368] olarak tanımlanmakta ve cisimlerle etkileşimde bulunarak onlara hareket kazandırmaktadır. Haliyle onun altında konumlanan diğer varlıklar ve fiziksel olan âlem, küllî nefsin hayat veren gücünden beslenerek kendilerine özgü niteliklerini gerçekleştirirler. Ancak aksi bir durum gerçekleştiğinde Enbiya Sûresi 21/104. ayette belirtildiği gibi varlığın hareketi, unsurların birleşimi ve etkileşimi durarak varlık başlangıçtaki ilk haline geri dönecektir. Diğer bir ifadeyle nasıl ki insanın ölümü bedeninde yerleşik bulunan nefsin ayrılışıyla gerçekleşirse, âlemin ölümü (kıyamet) de küllî nefsin cisimlerden bir kerede kopuşuyla gerçekleşecektir.[369] Dolayısıyla küllî nefsin, feleklere sağladığı hareket ve kazandırdığı nitelikler devam ettirdiği sürece, varlıktaki kalıcılık da devam edecektir. Aksine onun güçlerinin feleklere ulaşamaz olduğu hallerde; hareketsizlik soğukluğu, soğukluk dağılmayı, dağılma ise ifsadı meydana getirecektir.[370] Bu durum tüm cüz'î oluşumlar olan maden, bitki ve hayvanlar için de geçerli olup onların hayatta kalma ve gelişim süreçlerini de sona erdirmektedir.

2.2.4. El-Heyûlâ el-Ûlâ (İlk Madde)

İlk madde, İhvân'ın varlık sınıflandırmasında dördüncü sırada bulunarak ruhanî varlıkların son halkasını temsil etmektedir.[371] İlk madde uzunluk, genişlik ve derinlik gibi

[366] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/282-283.
[367] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/162-163.
[368] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/270.
[369] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/88. Hermetik geleneğe göre, evrenin nihai hedefi ve ölümsüzlüğe ulaşılan yer gök cisimleri, özellikle Satürn olarak kabul edilir. Kılıç, *Hermesler Hermesi,* 148.
[370] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/50. İhvân'a göre hareket, amacı gerçekleştiğinde sona erer. Küllî nefs de her eyleminde amacına ulaşınca dinginleşir ve durağanlaşır. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/229; 5/213-214; Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 72-73.
[371] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/148; 3/166; 5/189.

maddesel özelliklerden bağımsız bir varlık olup aynı zamanda bu formları kazanma potansiyeline sahip basit bir öz olarak tanımlanmaktadır.[372]Dış dünyada gözlemlenebilir bir gerçekliği yoktur; yalnızca bilkuvve varlık durumundadır. Ancak küllî nefsin tabiat aracılığıyla belirlediği formları kazanışıyla algılanabilir hale gelmektedir.[373] İlk madde, cisim olması bakımından etkin ve hareketli değildir; aksine pasif ve edilgendir. Bu nedenle, kendi başına fiillere sahip olmayıp küllî nefsin tabiat aracılığıyla onun üzerinde gerçekleştireceği eylemleri icra etmektedir.[374] Varlıkların en saf ve ruhanî hali olan ilk maddenin üç sebebi vardır: Fâil sebebi Yaratıcı, sûrî sebebi faâl akıl ve gaye sebebi ise küllî nefstir.[375]

İhvân, ilk maddenin doğası hakkında ezelilik ve sonradan yaratılmıştık arasındaki görüşleri birbirinden ayırmaktadır. İlk maddenin ezelî olduğunu iddia edenlerin, fizikî olaylara hatalı bakış açılarıyla doğru bir sonuca ulaşmaları mümkün değildir. Çünkü ilk maddeyi doğa ile olan fizikî ilişkileri çerçevesinde kavrayamayız. Onun gerçek doğasının anlaşılması için bilkuvve aklın verilerinin ötesinde müstefad akıl seviyesine geçilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla ilk maddenin doğası ve âlemin sonradanlığı üzerine çalışmak isteyenlerin belirli yöntemleri takip etmeleri gerekmektedir. Bu yöntemler arasında matematiksel ilkelerin incelenmesi, doğa olaylarının analiz edilmesi ve metafizik konuların mantıksal açıdan derinlemesine ele alınması zorunluluktur.[376] Bu sistematik yaklaşım sayesinde, ilk maddenin sonradan yaratılmış bir güç olup her cismin biçim ve niteliğinin kendisinde muhafaza edildiği ana merkez olduğu anlaşılacaktır.[377] Daha özel bir ifadeyle onun, Ay-altı âlemde bulunan dört unsur başta olmak üzere maden, bitki ve hayvan türlerinin hem kaynağı hem de suretlerinin şekillendiricisi olduğunu bilinecektir.[378]

---

[372] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/273; 3/317.
[373] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/385-386; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 174.
[374] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/151; 3/195.
[375] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/196; 5/208.
[376] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/383-384.
[377] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/389. İlk madde ile mutlak cisim arasındaki fark, bir sanatçının zihninde tasarladığı soyut şekil ile onu maddeye işleyerek görünür hâle getirmesi arasındaki fark gibidir: İlk madde, henüz biçim kazanmamış potansiyel; mutlak cisim ise bu potansiyelin fiilen gerçekleşmiş hâlidir. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/270-271.
[378] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/67.

2.2.5. Et-Tabîah (Tabiat)

Tabiat, küllî nefsin güçlerinin muhit felekten yerkürenin derinliklerine kadar her türlü organik ve inorganik cisimlere nüfuz eden bir gücüdür. Bu güç ağırlıklı olarak Ay yörüngesinin altında bulunan; ateş, hava, su ve toprak gibi basit cisimlerle madenler, bitkiler, hayvanlar gibi bileşik (mürekkep) varlıklar üzerinde etkinlik göstermektedir. Tabiat, küllî nefsten aldığı güçle varlığa canlılık, hareket ve potansiyeline uygun fiiller kazandırmaktadır.[379] Zira fiil denen şey; canlı, bilen ve harekete sahip varlıktan açığa çıkmaktadır ki bu durumda ruhanî bir gücün varlığı gerekliliktir. Dinî terminolojide "melek" olarak adlandırılan bu güç, felsefî anlamda "tabiat" terimiyle ifade edilmiştir. Nitekim bu hususta İhvân, "Bil ki tabiat Allah'ın emrettiği zaman emredileni yapmaya hazır, O'na asla isyan etmeyen, O'nun korkusuyla irkilen ve O'nun -lütfuyla- desteklenmiş (müeyyedûn) meleklerinden bir melektir."[380] ayetini melek yerine tabiat ifadesini koyarak tevil etmiştir. Ancak tüm bunlara rağmen tabiat, katî suretle kalıcılık ve istimrara konu olan bir varlık değildir. O sonradan yaratılmış bir varlık olup nefsin devamlılığı ve iştiyakıyla ayakta kalmaktadır.[381] Tabiat, sadece cismanî âlem değil; bazı durumlarda ulvî âlemin oluşumunu sağlayan beşinci öz (esîr) açısından da etkilidir.[382] Tabiat, küllî nefsin ruhanî güçleriyle şekillenir ve altındaki varlıklara hareket ve canlılık kazandırarak bu güçleri somutlaştırır.[383] İnsanlar da diğer varlıklardaki cüz'î nefisler gibi tabiat aracılığıyla küllî nefsin ruhanî etkilerinden pay alır. Ne var ki tabiat, küllî nefse ait faziletleri bir anda aktaramaz. Tıpkı havanın Ay'ın ışığını yavaş yavaş alması gibi cisimler de bu faziletleri kademe kademe kabul eder.[384]

2.2.6. El-Cismü'l-Mutlak (İkinci Madde)

Mutlak cisim, İhvân'ın varlık tasnifinde altıncı sırada yer alıp cismanî âlemde bulunan varlıkların temelini oluşturmaktadır.[385] Mutlak cisim, küllî nefsin tabiat aracılığıyla ilk maddeye kazandırdığı uzunluk, genişlik ve derinlik adlı üç boyutu kabul edişiyle bu ismi

[379] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/123-124; 2/99.
[380] Tahrîm 66/6; İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/116-117; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 187-188.
[381] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/36-37.
[382] Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 191-192; Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi,* 75.
[383] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/66-67; Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 73-74.
[384] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/193.
[385] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/148; 3/166.

almıştır.[386] Bu bakımdan ilk madde, soyut ve potansiyel bir varlıkken, mutlak cisim onun somutlaşmış ve belirli bir form kazanmış halini temsil etmektedir. Bu bağlamda felekler âlemi, unsurlar âlemi ve bunların etkisi altında bulunan müvelledât âlemi, mutlak cismin çeşitli formlardaki görünümlerinden ibarettir.[387] Bunun yanı sıra mutlak cismin varlıklarla olan ilişkisi, cömert bir iradenin sonucudur. Çünkü varlıkta gözlemlenen farklı biçim ve şekiller; küllî nefsin tabiat ile olan etkileşimi sonucunda mutlak cisme ve oradan maden, bitki ve hayvan türlerine yansımıştır.[388] Bu bağlamda çeşitli varlık türlerinin ve alt türlerinin ortaya çıkışı, küllî nefsin mutlak cisme kazandırmış olduğu cismanî formlarla yakından ilişkilidir. Ancak mutlak cismin hem küllî neftsen kendine gelen formları kazanışı hem de bunları kendi altındaki varlığa ulaştırması belli bir süreci gerektirmektedir. Çünkü mutlak cisim, akıl ve nefs gibi Yaratıcı'dan gelenleri zamansız ve tek seferde alabilecek kadar kusursuz değildir.[389]

2.2.7. El-Eflâk (Felekler)

İhvân, en mükemmel varlık olan Yaratıcı'dan başlayarak daha alt düzeydeki varlıklara doğru ilerleyen sudûr sürecinin yedinci basamağına felekler âlemini yerleştirmiştir.[390] Felekler; evreni katmanlar halinde çevreleyen şeffaf, yuvarlak ve dairesel görünüme sahip on bir yörünge olarak düşünülmüştür.[391] Özellikle varlıkların ve unsurların birbirleriyle olan ilişkilerini anlamada ve kozmik düzeni açıklamada önemli bir rol oynamaktadır. Aynı zamanda onlar "semâ" terimiyle ilişkilendirilip, Ay yörüngesinin üzerinde yer alan dokuz katmana karşılık gelecek şekilde kategorize edilmiştir. Bu dokuz katman sırasıyla Muhît Felek (Dokuzuncu Kat Semâ), Sabit Yıldızlar Feleği (Sekizinci Kat Semâ), Satürn (Yedinci Kat Semâ), Jüpiter (Altıncı Kat Semâ), Mars (Beşinci Kat Semâ), Güneş (Dördüncü Kat Semâ), Merkür (Üçüncü Kat Semâ), Venüs (İkinci Kat Semâ) ve Ay (Birinci Kat Semâ) şeklindedir. Ay yörüngesinin altında ise Âlem (Arz) ve onu kuşatan Hava (Esîr) daireleri gelmektedir. Ayrıca cismanî âleminin son sınırını teşkil eden muhît felek, günümüz boylam aralıklarına benzer tarzda on iki hayali çizgiyle

[386] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/196; 3/151.
[387] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/382-383.
[388] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/388.
[389] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/152.
[390] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/145; 3/148; 3/166. Felek terimi hakkında detaylı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Felek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 16/10/2024).
[391] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/319.

bölümlenip burç adını almıştır. Söz konusu burçlar; Koç (Hamel), Boğa (Sevr), İkizler (Cevzâ), Yengeç (Seretân), Aslan (Esed), Başak (Sünbüle), Terazi (Mizân), Akrep (Akrab), Yay (Kavs), Oğlak (Cedî), Kova (Devl) ve Balık (Hut)'tır.[392]

Ay-üstü âlem, beşinci unsur olan esîrden meydana gelmektedir ve bu âlemde bulunan felekler, sürekli bir oluş ve bozuluşa maruz kalmaksızın dairesel hareket[393] sergileyen sabit bir yapıdadır. Bu durum Ay-üstü âlemi değişmez ve mükemmel bir varlık alanı kılar.[394] Buna karşın, Ay-altı âlem, dört unsurdan oluşmakta ve sürekli bir yenilenme sürecine tâbi tutulmaktadır.[395] Çünkü Ay-altı âlem, doğrusal hareket eden ve eksiklik taşıyan bir yapıdadır, bu nedenle burada değişim ve dönüşüm dinamikleri daha belirgindir. Ayrıca cismin tamamlayıcı nitelikleri olan; şekil, hareket, ışık, şeffaflık, kuruluk vb. özellikler her iki âlemde ortak bulunurken sıcaklık, soğukluk, ağırlık ve hafiflik vb. özellikler yalnızca Ay-altı âlemde bulunmaktadır.[396] Bu özelliklerle yönlendirilen cisimler arasında sürekli bir hareket ve değişim söz konusu olup bunların farklı oranlarda birleşimiyle varlıkların doğası belirginleşmektedir. Bu yargıyı açıklamak gerekirse küllî nefsin âlemin merkezine doğru yönelen güçleri; önce sabit yıldızlar feleğine, ardından diğer gezegenlere ve nihayet dört unsura nüfuz etmektedir. Bu güçler gök cisimlerinden ateş, hava, su ve toprak gibi unsurlara aktarılırken çeşitli dönüşümlere uğrayarak bitki, hayvan ve madenlerin oluşumunu sağlamışlardır.[397] Bu nedenle feleklerin dairesel hareketleri, yeryüzündeki varlıkların oluşumundan gelişimine, işlevlerinden ölümlerine kadar birçok yaşamsal süreci etkilemektedir. İhvân, risâlelerinde

[392] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/137-139; 2/32-34; 3/151-152; İslâm filozofları, dünyanın şekli ve yapısı konusundaki anlayışlarında Yunan düşüncesinden etkilenmişlerdir. Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, 19-20.

[393] Aristoteles astronomisinde gök cisimlerinin dairesel hareketi zorunlu kabul edilir ve bu hareketin varlığın en temel dinamiğini oluşturduğu vurgulanır. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine,* 113. Batlamyus astronomisinde sıkça belirtildiği üzere gök cisimleri hızlı ve mükemmel bir dairesel hareket sergiler. Ptolemy, *Ptolemy's Almagest,* çev. G. J. Toomer (London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1984), 43-45.

[394] Esîr kelimesi ve geçtiği yerler için bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/67, 3/184. Bazı kaynaklarda "beşinci tabiat" olarak adlandırılan bu kavram, Batlamyus'ta "aether" olarak geçer. Aether, ulvî nesneleri oluşturan, dairesel hareketli, bölünmez ve değişmeyen bir öz olarak tanımlanır. Ptolemy, *Ptolemy Almagest,* 40.

[395] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 72.

[396] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/76; 2/47-48.

[397] Türlerin göksel etkilerle nasıl değişime uğradığına dair detaylı açıklamalar için bkz. Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi,* 94-95.

feleklerin ve gezegenlerin konumlarına bağlı hareketlerinden yol çıkarak çeşitli astrolojik bilgilere yer vermiştir.[398]

Sonuç olarak İhvân düşüncesinde feleklerin maden, bitki ve hayvanlar üzerinde belirleyici etkisi vardır. Felekler, evrenin düzenini ve hareketini sağlayan kozmik yapılar olarak kabul edilir. Her bir felek, belirli bir güç ve etkiler taşır. Bu güçler, yeryüzündeki varlıkların oluşumunu ve gelişimini yönlendirirler. Özellikle küllî nefsten gelen güçler, felekler aracılığıyla maddenin farklı şekillerde görünümünü sağlamaktadır. Feleklerin dairesel hareketleri, doğadaki değişimleri tetikler; bu da varlıkların şekil, nitelik ve işlevlerinde belirgin farklılıklar oluşturur. Dolayısıyla felekler sadece gökyüzündeki cisimler değil, aynı zamanda yeryüzündeki yaşamın temel dinamikleridir. Bu nedenle İhvân, feleklerin etkilerini sıkça vurgulayarak, varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerini ve bu ilişkilerin nasıl anlaşılması gerektiğini derinlemesine incelemiştir. Ayrıca İhvân düşüncesine göre feleklerin, zamanın varoluşunda ve cismanî yaratılışın başlangıcı ile sona erişinde kritik bir rolü vardır. Zaman[399] küllî nefsin felekleri harekete geçirmesiyle başlar;[400] bu hareket, evrendeki düzenin ve varlıkların temelini oluşturur. Bu bağlamda onların hareketi hem zamanın devamlılığını sağlarken hem de yaratılışın dinamik yapısını korumaktadır.[401]

2.2.8. Anâsır-ı Erbaa (Dört Unsur)

Varlığın ontolojik hiyerarşisinde İhvân; "anâsır-ı erbaa" ve "ümmühât"[402] olarak adlandırılan ateş, hava, su ve topraktan oluşan unsurları sudûrun sekizinci basamağına yerleştirmiştir.[403] Ateş; eşyayı yapıtaşlarına ayıran sıcak ve basit bir unsurdur. Hava, altı yöne hareket edebilen hafif ve akıcı bir unsurdur. Su, yeryüzünü kuşatan akıcı bir sıvıdır. Toprak ise en ağır ve yoğun unsurdur.[404] Hatırlanacağı üzere cismanî varlık alanı, "felekler âlemi" ve "unsurlar âlemi" olarak ikiye ayrılmıştır.[405] Unsurlar âlemi ümmühât

[398] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/209; 3/54. Gök cisimlerinin ve burçlarının insanlar üzerindeki etkileri için bkz. Zorbacı, *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Gök Cisimlerinin İnsan Üzerindeki Etkileri,* 92-120.
[399] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/319.
[400] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/229.
[401] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/50; 3/210-211.
[402] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/116; 3/53.
[403] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/148; 3/166.
[404] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/319.
[405] İhvân, evreni bir bütün olarak anlamaya çalışsa da erken dönem düşünce okullarında olduğu gibi düalisttik bir ayrım yapmıştır. Örneğin, Sâbiîler evreni ışığın hâkim olduğu bir âlem ve karanlığın hâkim

ve müvelledât olarak bölünmüştür. Ümmühât âleminde dört unsur etkileşerek çeşitli bileşimler oluşturmuştur. Müvelledât ise bu etkileşimlerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.[406] Aynı şeklide ateş, hava, su ve topraktan müteşekkil olan kısma "tümeller" (küllîler); bitki, hayvan ve madenlerden oluşan vecihlerine ise "tikeller" (cüz'îler) de denilmektedir. Küllîlerin her biri madde ve suretten oluşup kazanmış oldukları suretler sebebiyle birbirlerinden ayrılmaktadırlar.[407] İhvân, bu suretsel dönüşümü kevn ve fesâd düalizmiyle açıklar. Kevn, suretin maddeyle birleşmesini; fesâd, suretin maddeden ayrılmasını ifade eder.[408] Buna göre varlığın bileşimi önceki durumundan daha üstün bir şekil kazanırsa kevn, daha alt bir seviyeye düşerse fesâd olarak adlandırılır. Örneğin; toprak ve suyun bitkiye, bitkinin meyveye, meyvenin de insana faydalı besine dönüşmesi kevn; bitkinin yanıp çürümesi ise fesâd olarak kabul edilir. Bu bağlamda canlı ve cansız varlıklarda gözlemlenen şekil, renk, tat, koku ve görünüm farklılıkları, unsurların karışım ve oranlarına bağlıdır. İnsanın rengi, görünüşü ve ahlâkî durumu da bu oranlarla ilişkilidir. Unsurlar ideal biçimde birleştiğinde sağlam bir beden, güçlü fizyoloji, saf renk, estetik görünüş ve düzgün ahlâk ortaya çıkar; aksi hâlde çirkin, ahlâkî ve fiziksel açıdan eksik bir varlık oluşur. Bu durum, müzik nağmelerinin armonisi ve renklerin belirli oranlarla birleştirilerek estetik eserler oluşturmasıyla örneklendirilebilir.

Ay-altı âlem, küllîler (tümeller) ve cüz'îler (tikeller) olarak incelenir; varlık madde-suret ilişkisi çerçevesinde ele alınır. Burada oluş ve bozuluşa uğrayanlar cüz'î cisimler ve cüz'î nefislerdir, küllî cisim ve küllî nefisler oluş ve bozuluşa tâbi değildir.[409] Her varlık maddî ve surî bileşenlerden oluşur; suret, mukavvim (varlık veren) ve mütemmim (tamamlayıcı) olarak ikiye ayrılır. Ateş, hava, su ve toprak kendilerine özgü mukavvim ve mütemmim suretleriyle birbirinden ayrılır. Şimdi unsurlar bazında bu suretlere ilişkin niteliklere yer verelim:

---

olduğu bir âlem olarak ikiye bölerler. Şinasi Gündüz, *İslâm ve Sâbiîlik* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 118-119.

406 İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/116; 2/55.

407 İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/55-57.

408 İhvân, unsurlar âleminde sürekli yaşanan kevn ve fesâd gerçekliğini beş grupta incelemiştir. Bunlar; dört unsurun birbirine dönüşümüyle gerçekleşen değişimler, meteorolojik olaylardaki değişimler, toprak tabakasında, deniz derinliklerinde ve madeni cevherlerde meydana gelen değişimler ile insan ve hayvanlardaki değişimlerdir. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/319.

409 Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, 104-106.

a. Ateş: Mukavvim sureti, ateşin özünü belirleyen yanma eylemidir. Tamamlayıcı sureti ise sıcaklık, kuruluk, latiflik, aydınlık gibi özelliklerle birlikte parçaları bir araya getirme yeteneğidir.
b. Hava: Mukavvim sureti, havanın özündeki su miktarını ifade eden rutubettir. Tamamlayıcı sureti ise latif ve hareketli parçalarının fazlalığı, yoğun ve durağan parçalarının ise azlığıdır. Bu özellikler, havanın dinamik yapısını ve ateşe olan benzerliğini vurgular.
c. Su: Mukavvim sureti, maddelerin özünde bulunan rutubet miktarıdır. Tamamlayıcı sureti ise yoğun ve durağan parçalarının fazla, latif ve hareketli parçalarının sayısının az olmasıdır. Bu durum suyun soğukluk yönüyle toprağa benzerlik göstermesini sağlamaktadır.
d. Toprak: Mukavvim sureti, toprağın sabit yapısını ifade eden durağanlıktır. Tamamlayıcı sureti ise soğukluk, kuruluk ve yoğunluk gibi özelliklerin yanı sıra parçalarının birleşimiyle oluşumların ortaya çıkışıdır.[410]

Bu unsurların farklı mukavvim ve mütemmim suretleri; tabiatın gök cisimlerini araç olarak kullanarak bitki, hayvan ve madenlerde çeşitliliği oluşturmasını sağlamıştır.[411] Bu bağlamda unsurlar sürekli dönüşüm ve etkileşim içindedir. Örneğin ateş havaya, hava suya, su toprağa dönüşebilir. Küllî nefsin güçlerini taşıyan tabiat, unsurların maddesini birleştirip her birine farklı bir biçim verir ve bazılarını diğerlerinden daha değerli kılar. Bu yönüyle, görünümleri, birleşimleri ve değerleri farklı olsa da maddi yapı açısından hepsi aynıdır.[412] Çünkü Ay-altı âlemde her varlık türünün tümel bir nefsi ve ondan meydana gelen tikel formları vardır. Cüz'î cisimler, içlerinde küllî suretleri kabul ettikçe diğerlerinden daha üstün ve kıymetli hâle gelirler. Ancak cüz'î nefisler bunları aşamalı olarak kabul edebilirler.[413]

[410] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/55-57. İhvân'ın suretleri "mukavvim" ve "mütemmim" şeklinde sınıflandırması hem İhvân'ın hem de diğer Müslüman âlimlerin mukavvimi cevher, mütemmimi araz olarak adlandırmalarını sağlamıştır. Nasr-Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi,* 272.
[411] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/18; 2/128.
[412] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/17; Plotinos, *Üsûlûcyâ,* 238-239.
[413] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/13-15.

2.2.9. El-Müvellidâtü's-Selâsetü (Maden, Bitki ve Hayvanlar)

Ay-altı âlemdeki varlıklar, en temelde yedi ana kategoriye ayrılmakta olup bu kategorilerin son halkasını "el-müvellidâtü's-selâse"[414] ve "el-evtâdu'l-erbaʿ"[415] olarak adlandırılan maden (meâdin), bitki (nebâtât) ve hayvan (hayvânât) türleri oluşturmaktadır.[416] İhvân; maden, bitki ve hayvan türlerini belirli bir hiyerarşi içinde sıralarken, dört unsurun suretlerini ve bileşimlerini merkeze almıştır. Böylece her varlık grubunun, kendine özgü nitelikleri doğrultusunda, bu unsurlarla olan etkileşim sonucu varlık kazandığı ve varlığını sürdürdüğü kabul edilir. Bu çerçevede, varlıklar niceliksel ve niteliksel özellikleri (canlılık, duyusal yetiler, aklî yetiler) dikkate alınarak aşağıdaki şekilde tasnif edilebilir:

a. Maden: Türler arasında en alt basamakta yer alır; yani cansız doğanın temel unsurlarındandır. Onda toprak özelliği ağır basamakta olup yerin derinliklerinde, deniz çukurlarında ve dağ içlerinde birikmiş buhar, duman ve nemlerin zamanla yoğunlaşmasıyla oluşur.
b. Bitki: Türler arasındaki orta düzeyde yer alır ve su niteliği baskındır. Yer yüzeyinde büyüyen her türlü ot, çayır, bakla, ekin ve ağaç gibi canlı varlıkları içermektedir.
c. Hayvan: Bitki türünün üzerinde yer alır ve hava niteliği baskındır. Canlı bir nefis ile cansız bir bedenin birleşimi sonucu hareket eden ve hisseden varlıklar olarak tanımlanır.
d. İnsan: İnsan, evrendeki tüm varlıkların özelliklerini içinde barındıran hem bedeni hem ruhu[417] ile küçük bir evren gibidir.[418] İnsanda ateş özelliği baskındır.

Bu bağlamda, unsurların feleklerin hareketiyle geçirdiği değişim; maden, bitki ve hayvan türlerini açığa çıkarmıştır. Bu hiyerarşi, varlıkların ontolojik yapısını ve aralarındaki ilişkileri anlamada temel bir rol oynar.[419] Her varlık düzeyi, kendi içinde diğer düzeylerle

[414] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/196.
[415] İhvân, *el-evtâdu'l-erbaʿ* ifadesini kullanırken, insanı hayvanlardan ayrı olarak dördüncü ve müstakil bir tür olarak nitelemiştir. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/84.
[416] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/293.
[417] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/19-20.
[418] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/152.
[419] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 4/231-232; 3/182.

ilişkili bir yapı gösterir ve tabakalar arasında belirli bir yakınlık bulunur.[420] İlerleyen bölümlerde bu konu derinlemesine incelenecek olup burada daha fazla açıklama yapılmayacaktır.

2.3. İhvân-ı Safâ'nın Doğa Bilimleri Anlayışı

Müslüman düşünürler, doğayı ve evreni anlama konusunda özellikle Yunan felsefesinden etkilenmiş ve zamanla kendilerine özgü bir felsefî düşünce sistemi geliştirmişlerdir. Bu süreçte Yunan mantığı, felsefesi, fiziği ve metafiziğinden yararlanılmış; ancak bu birikim, İslâm'ın inanç ve değerleriyle uyumlu hâle getirilerek yeniden yorumlanmıştır.[421] Bunun sonucunda doğa felsefesi açısından çeşitli İslâm okullarında farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Meşşâîlik, Tabiiyyûn, Dehriyyûn, Bâtınilik, İşrâkîlik ve İhvân gibi okullar bunlar arasında yer almıştır.[422] Her bir okul, Yunan doğa felsefesiyle İslâm düşüncesini birleştirerek organik ve inorganik varlıkların oluşumu, bozuluşu, hareketi ve sükûnu gibi konularda akıl yürütmüşlerdir. Böylece hem canlı hem de cansız varlıklarda gerçekleşen tüm oluş ve bozuluşları, değişen ve değişmeyen varlıkların ilkelerini et-tabîiyyât (doğa bilimleri) ilmi çerçevesinde sistemleştirmişlerdir.[423] Bu sistematik çabanın bir sonucu olarak İslâm düşünürleri, doğa bilimlerine ilişkin meseleleri sınıflandırırken sekizli bir taksimatı benimsemişlerdir. Bu yaklaşımda Aristoteles'in tabiat ilimlerine ait çalışmalarını sekiz başlıkla sınırlandırması etkili olmuştur.[424] Nitekim Meşşâî gelenek içinde ilimler tasnifine ilişkin en sistematik düzenlemeyi sunan İbn Sînâ'nın *eş-Şifâʾ* külliyatında, tabiat ilimleri *et-Tabîiyyât* başlığı altında sekiz ilmi içerecek şekilde sınıflandırmıştır. Buna göre "et-tabîiyyât; *es-semâʿü't-ṭabîʿî (fizik), es-semâʾ ve'l-ʿâlem (gök ve yeryüzü), el-kevn ve'l-fesâd (oluş ve bozuluş), el-efʿâl ve'l-infiʿâlât (etkiler ve edilginler), el-maʿâdin ve'l-âṯârü'l-ʿulviyye (madenler ve meteoroloji), en-nefs (psikoloji), en-nebât (bitkiler) ve el-hayevân (hayvanlar)"*[425] başlıklarından oluşmaktadır. Sayılan bu sekiz ilmin dışında; tıp, veterinerlik, avcılık, çiftçilik, firâset, rüya tabiri,

[420] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/138. Platon'a göre varlıklar bireysel nefislere sahip olmakla birlikte türlerine göre bu nefsin güçlerini kullanma kapasiteleri farklıdır. Bu nedenle oluşum sıralaması maden, bitki, hayvan ve en sonunda insan şeklindedir. Callatay, *Ikhwân al-Safa',* 21-22.
[421] Baffioni, "The Scope of the Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ", 104-105.
[422] Dağdelen, "İslâm'da Doğa Felsefesi", 37.
[423] Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafā' on Animals", 32; Mahmut Kaya, "Tabîîyyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 05/08/2024).
[424] Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 128-131.
[425] Kaya, "Tabîîyyat".

astroloji, sihir, tılsım, simya ve kimya gibi ilmî şubeler de tabiat bilimlerinin alt dallarından sayılmakta ve bunlar da kendi içinde çeşitli dallara ayrılmaktadır.[426] Aralarında ufak tefek farklar bulunmakla birlikte İhvân'ın da ilimler tasnifinde tabiat ilimleri sekize ayrılmıştır.[427] Böylelikle bahsi geçen ilimlerin ve alt dallarının tamamı, Meşşâî okulun diğer düşünürleri tarafından da kullanılmıştır. Bu bağlamda, İslâm düşüncesinde doğa felsefesi üzerine yapılan çalışmalar; İbn Kuteybe'nin *Uyûnü'l-Ahbâr*'ı gibi ansiklopedik eserlerden, Kazvînî ve Dımeşkî'nin kozmografik derlemelerine, Mes'ûdî'nin tarihi-kozmografik nitelikteki eserlerinden, Câhız'ın edebî-felsefî metinlerine ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sının büyük bölümlerinde yer alan doğa felsefesi risâlelerine kadar geniş bir yelpazeye yayılmıştır.[428]

Meşşâî okulda tabiat olaylarının açıklanmasında ağırlıklı olarak Aristoteles'in dört sebeplilik kuramı esas alınmıştır. Bu yaklaşıma göre tabiatta hiçbir hadise sebepsiz meydana gelmez; tesadüf ve şansa yer yoktur. Felsefe tarihinde, âlemde belirli bir determinizmin geçerli olduğu düşüncesi yaygın kabul görmüştür. Meşşâîler, boşluk kavramını reddederek madde ve suret anlayışını temel aldıkları âlem tasavvurunda, zaman ve mekânı cisim ve hareketten bağımsız gerçeklikler olarak ele almamışlardır. Tabiattaki oluşumlar ise Allah'ın hür iradesi yerine, O'nun küllî bilgisine bağlanarak nisbî bir determinist çerçevede değerlendirilmiştir. Fizikî sebepler, tabiî hadiselerin yakın sebebi olarak kabul edilirken, tüm sebepler zincirinin hakiki fâili Allah olarak kabul edilmiştir. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar tabiattaki sebepliliğe vurgu yaparken; buradan âlemdeki gaye, düzen ve ilâhî inayet anlayışına ulaşmanın ve tüm bu olguları Allah'ın ilim, hikmet ve kudret sıfatlarıyla ilişkilendirmenin daha makul olduğunu savunmuşlardır.[429]

İhvân'ın doğa bilimleri anlayışında üç temel unsur öne çıkmaktadır: sayı, insan ve kozmik yapı. Bu unsurların evrenle kurduğu karşılıklı ilişkiler, doğa bilimlerinin kavranmasında

[426] Kaya, "Tabiîyyat".
[427] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/259-266; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem*, 29-34; Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi,* 44-46; Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, 380-381; Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 45-48; Mahmut Meçin, "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", *Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014), 440-447.
[428] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim: İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*, çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 50.
[429] Düzgün, "Tabiat".

en belirleyici ilke olarak kabul edilmiştir. Sayılar sudûr sürecinin ve doğanın inceliklerinin anlaşılmasında İhvân'ın en fazla kullandığı delildir. "Çünkü varlıkların doğası, sayıların prensipleriyle özdeş olup sayının; cins, tür, nicelik ve niteliğini bilenler Yaratıcıyla mahlûkat arasındaki eşsiz dizilimin farkına varabilirler."[430] Bu yüzden varlıkların peş peşe gelen unsurlarını açıklamada, sayı biliminin öncüsü Pisagor'un görüşleri önemlidir.[431] İhvân'a göre Pisagor, doğanın sayı ilmiyle açıklanması gerektiğini savunan ilk kişidir. Ona göre bir sayısı, tüm varlıklarda bulunmasına rağmen başka hiçbir şeyle karışmayan ve iç içe geçmeyen Yaratıcı'yı temsil eder. Üç sayısı, varlık türleri (mümkün, zorunlu, imkânsız), cisimlerin boyutları (uzunluk, en, derinlik), zamanın dilimleri (geçmiş, şimdi, gelecek), şekiller (tam, fazla, eksik) ve varlığın yapıları (ruhanî, cismanî, mürekkep) ile bağlantılıdır. Dört sayısı, dört unsuru, dört tabiatı (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık), dört karışımı (safra, kan, balgam, sevda), dört yönü ve dört yaşam evresini (çocukluk, gençlik, orta yaş, yaşlılık) temsil eder. Beş sayısı ise beş gezegen, beş duyu organı, bitkilerin beş temel kısmı, beş vakit namaz ve İslâm'ın beş şartına işaret etmektedir.[432] Böylelikle varlık, en küçük birimlerden en büyük bütünlere kadar, doğadaki sayısal bağlantılar üzerinden çözümlenebilir. Bu açıdan insanın doğaya yukarıdan aşağıya bir perspektifle bakması, doğa üzerinde bir tahakküm kurma arzusundan ziyade, Yaratıcı'ya ait mükemmel tasarımı ve hikmeti idrak etme çabasının bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Böylece insan, doğa üzerinde gerçekleştirdiği gözlem ve tefekkür yoluyla O'nun birliğini ve âlemdeki düzenini kavramaktadır.[433]

İhvân'ın doğa bilimleri anlayışında insan, âlemin merkezi varlığı ve bir mikro kozmos olarak kabul edilir. İnsan, bütün âlemin içsel ve dışsal düzeninin bir özeti niteliğindedir.[434] İnsanın var oluş gayesi, kendisini ve âlemi tanıyarak Yaratıcısını bilmesi

[430] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/81-102, 3/145-148, 3/165. İslâm düşünce yapısı içinde Pisagorcu yaklaşımların sistematik ve tutarlı biçimde kullanıldığı görülmektedir. Nitekim İhvân, bu düşüncenin kendileri üzerindeki etkisini ve kurumsal rolünü açıkça vurgulamıştır. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/163-164; Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar,* 252-254.

[431] İhvân, Pisagor'u *Resâil*'de muvahhid olarak nitelendirmiş; sayılara mistik anlamlar yükleyerek tam sayılar ve dost sayıları incelemiştir. Melek Dosay, "Pisagor", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 13/08/2020).

[432] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/166-170. Pisagor'da İhvân gibi sayıları gruplar halinde düzenlemiş ve yerküredeki karşılıklarını araştırmıştır. Örneğin dört sayısı; dört element, dört mevsim, dört yön gibi doğal paralelliklerle açıklanmıştır. Netton, *Muslim Neoplatonists,* 14.

[433] Bill Nye, *Reddedilemez Evrim ve Yaratılış Bilimi,* çev. Hatice Oluk (İstanbul: Geoturka Araştırma İletişim Yayımcılık, 2018), 35-36.

[434] Muhammad Abdullah Darraz, "The Universe as a Great Human Being: Eco-Cosmology in Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ", *Journal of Islamic Ethics* 9 (2025), 94-95.

ve eşyanın hakikatini kavramasıdır.[435] Çünkü âlem, ruh ve nefs taşıyan, canlı, bilge ve yaratıcısına itaat eden büyük bir insan gibidir. Bu nedenle küçük âlemin yaratılışındaki her ayrıntı, büyük âlemin her parçasına uyacak şekilde düzenlenmiştir.[436] Bu nedenle felekler, gezegenler, unsurlar, hayvanlar, bitkiler ve diğer tüm varlıklar, biçim ve düzen açısından ancak insan suretiyle karşılaştırılarak anlaşılabilir. Aksi hâlde, bu varlıkların insan suretine göre uyarlanmış incelikleri kavranamaz.[437] İnsan sureti, gökler ve yer üzerindeki tüm varlıkların özünü taşıyan tek bir varlıktır. İnsan fizyolojisi ve psikolojisinin her unsuru, çevresindeki düzenle ilişkisi bağlamında anlaşılabilir özellikler taşır.[438] Nitekim insan bedeni, damarlar, kaslar ve dokular gibi karmaşık yapılarıyla âlemdeki düzenle birçok açıdan uyum içindedir.[439]

İhvân doğa bilimlerini; tabiî madde olarak adlandırılan Ay feleğinin altındaki maden, bitki ve hayvan türlerinin yapılarında, işleyişlerinde ve gelişimlerinde gözlemlenen farklılıkları inceleyen bir ilim olarak tanımlamaktadır. Bu ilim; küllî nefsin cismanî varlık alanındaki temsilcisi olan tabiatın,[440] dört unsur aracılığıyla şekillendirdiği bütün olayların ve ruhî değişimleri kapsamaktadır.[441] Bu doğrultuda doğa bilimleri; âlemdeki doğal olayları anlamak ve açıklamak amacıyla gözlem, deney ve akıl yürütme yöntemlerini kullanmaktadır. İhvân'a göre bu yöntem, fiziksel dünyanın düzenini ve onun ardındaki metafiziksel ilkeleri kavramanın en doğru yoludur. Bu sayede canlıların ve cansızların etkileşimlerini inceleyerek evrenin matematiksel ve antroposetrik düzenine ilişkin derinlemesine bir kavrayış geliştirilebilir. Bu anlamda İhvân, doğa bilimlerini sadece bir bilgi alanı olarak değil; insanın kendini ve varoluşunu anlama anlamlandıran önemli bir etken olarak görmektedir. Bu kabul doğrultusunda pek çok yerli ve yabancı kaynaktan istifade edilmiştir. Yabancı kaynaklar arasında Aristoteles'in fizik, metafizik,

[435] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/155.
[436] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/192-193; 2/352-357.
[437] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 4/12.
[438] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/361; Baffioni, "The Scope of the Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ", 133.
[439] Bu konuda birkaç örnek sunmak gerekirse; hava dairesi, insandaki akciğerlere karşılık gelir. Su dairesi, insanın karnına karşılık gelir. Yer dairesi, insanın göbeğinden ayağına kadar olan kısma karşılık gelir. Güneş ve Ay, insandaki iki göze karşılık gelir. Âlemin ruhanî ve cismanî şeklinde ayrımı, insanda bulunan iki ele karşılık gelir. Yedi yıldız, insanın yüzündeki yedi organa karşılık gelir. Güneş, insanın kalbine karşılık gelir. Ay'ın Güneş'e olan nispeti, konuşma gücünün akletme gücüne olan nispetine karşılık gelir. Jüpiter'in iki hanesi, insanda bulunan iki göze karşılık gelir. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/192-193; 2/352-357.
[440] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/66-67; Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 73-74.
[441] Dağdelen, "İslâm'da Doğa Felsefesi, 41.

doğa ve hayvanlar hakkındaki eserleri,[442] Platon'un metafizik ve ontoloji alanındaki düşünceleri, Plotinos'un kozmoloji ve ruh-beden düalizmi ile ilgili görüşleri, Batlamyus'un astronomi ve coğrafya çalışmaları, Pisagor'un sayılar arası düzeni, Hipokrat ve Galen'in tıp konusundaki yaklaşımları yer almaktadır.[443] Bu kaynaklar hem İslâm düşüncesine hem de İhvân'ın doğa, varlık ve bilgi anlayışının şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Aynı şekilde eski Mısır, Babil ve Hint kültürlerine ait bilgiler de bu süreçte zengin bir kaynak alanı sunmuş ve İhvân'ın çalışmalarına etki etmiştir. Burada, bu etkilerin İslâm dünyasına ulaşma süreci ele alınmayacak; yalnızca İhvân'ın düşünce dünyasına olası etkileri noktasında öznel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Zira bu konuyla ilgili bilgilere ve kaynaklara *Tekâmül Düşüncesinin Felsefî Temelleri* başlığı altında ilk bölümde yer verilmiştir.

Modern araştırmacılara göre İhvân'ın metinleri; Pisagorcu sayı gizemciliği (aritmoloji), Hermetik ve Hint-Pers büyü gelenekleri, astroloji, Aristotelesçi mantık, Gnostik ezoterizm ile Platoncu psikoloji ve metafiziğin özgün bir sentezini yansıtır. Kur'ân ayetlerinin yanı sıra Tevrat, İncil ve Zebur'dan da alıntılar yapmaları, Yahudi, Hıristiyan ve Sâbiî geleneklere saygılı ve kapsayıcı bir din anlayışı benimsediklerini gösterir.[444] Çeviriler döneminde dolaşıma giren çok sayıda eser ve düşünürün etkisi altında, antik dünyanın zengin felsefî mirasını sentezleyerek özgün bir düşünce sistemi kurmayı hedeflemişler; Pisagor, Sokrates, Platon, Aristoteles, Öklid, Batlamyus, Gerasalı Nikomakhos, Galen, Hermes Trismegistus, Plotinus, Porfiri, İamblichus ve Proklus gibi isimlerin görüşlerini kendi doktrinleri içinde özümsemişlerdir. Eserlerindeki matematiksel ve bilimsel içerik, Kindî kuşağı bilginlerinin çalışmaları ve Beytülhikme'de gelişen Bağdat ilmî çevresinin araştırmalarıyla beslenmiştir. Evren tasavvurları ise mikrokozmos-makrokozmos analojisinin güçlü bir yorumu üzerine kuruludur. Dört mizaç, dört karışım, dört unsur ve dört mevsim arasındaki karşılıklılığa dayanan kadim "dörtlü şema" doğrultusunda insanı "küçük âlem", evreni ise "büyük insan" olarak

[442] Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafāʾ on Animals", 35-36.
[443] Marquet, "Les épîtres des Ikhwân as-Safâ', 58-59; Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafā' on Animals", 31-34; Dağdelen, "İslâm'da Doğa Felsefesi, 38. İhvân, bilgiye çoğulcu bir yaklaşımla ulaşmış; matematikte Pythagoras, mantıkta Aristoteles, metafizikte Platon, ahlakta Sokrat ve din felsefesinde Fârâbî'ye bağlıdır. Pythagorasçılık ise astronomi ve felsefenin halka yayılmasında etkilidir. Ülken, *İslam Felsefesi,* 28.
[444] Abbas Hamdani, "The Ikhwān al-Ṣafā': Between al-Kindī and al-Fārābī", *Fortresses of the Intellect: Ismaili and other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, ed. Omar Alí-de-Unzaga (London: I.B. Tauris, 2011), 192-193.

tanımlayan İhvân, ruhun psikolojik yönelimleri ile kozmik etkiler arasındaki dengeyi açıklarken tabakalı bir kozmos anlayışı benimsemiş ve Pisagorcu numerolojiyi temel bir açıklama aracı olarak kullanmıştır. Felsefeyi vahiy temelli dinle uzlaştırma çabalarında ise ontolojik ve kozmolojik sistemlerini Yeni-Eflâtuncu sudûr teorisiyle ifade ederek düşüncelerine Pisagorcu ve Platoncu temalar katmışlardır.[445]

Pisagor, sayıların ve geometrinin doğa üzerindeki etkisini vurgulamıştır. İhvân da Pisagor'un matematiksel düzen anlayışını benimseyerek doğadaki armoni ve oranları matematiksel ilkelerle açıklamıştır.[446] Varlıktaki çokluğu yorumlarken sayısal sudûr modelinden yararlanmıştır. Öklid, *Elementler* adlı eseriyle geometriyi[447] sistematik hale getirmiştir. İhvân, geometri prensiplerini doğa bilimlerine uygulayarak doğa olaylarını rasyonel ve matematiksel bir çerçevede değerlendirmiştir.[448] Platon; *Sofist, Timaios* ve *Phaidon'*da[449] doğayı felsefî bir temele oturtmuş; varlığın duyusal olanın ötesinde idealar düzleminde daha aşkın bir gerçekliğe sahip olduğunu ileri sürmüştür.[450] İhvân, Platoncu bu yaklaşımı benimseyerek madde-suret ve mahsûsât-makûlât ayrımlarını kullanmıştır. Doğanın matematiksel bir düzen içinde işlediğini ve bilginin nihai kaynağının akıl olduğunu kabul etmiştir. Ayrıca evreni amaçsal bir düzene sahip bütüncül bir yapı olarak açıklamıştır.[451] Aristoteles; *Fizik, Metafizik, Hayvanlar Üzerine,*[452] *De Anima, Gökyüzü*

[445] El-Bizri, *Epistles of the Brethren of Purity*, 10-12.
[446] Ian Richard Netton, "İhvân-ı Safâ", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2001), 1/269-270; Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafāʾ on Animals", 39-40.
[447] Eserin İslâm dünyasında dolaşıma girişi için bkz. Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür,* 40.
[448] Özellikle aritmetik ve geometri konusundaki birikimin bütüncül bir şekilde değerlendirilmesi için bkz. Nader El-Bizri, "Epistolary Prolegomena: On Arithmetic and Geometry", *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Ṣafāʾ and their Rasāʾil: An Introduction*, ed. Nader El-Bizri (New York: Oxford University Press, 2008), 180-213.
[449] Adamson - Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, 12-13; İrfan Görkaş - Kamil Sarıtaş (ed.), *İslâm Felsefesi* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023), 47.
[450] Ömer Bozkurt, "İhvân-ı Safâ'da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 124-125.
[451] Netton, "İhvân-ı Safâ", 3/270-271.
[452] Baffioni'ye göre Aristoteles'in hayvanlarla ilgili eserleri -*De Partibus Animalium* ve *De Generatione Animalium* hariç olmak üzere- Yahyâ b. el-Bıtrîk tarafından kısaltılmış bir tercüme hâlinde *Kitâbü'l-Hayevân* başlığıyla İslâm dünyasına ulaşmıştır. Bununla birlikte içerik ve amaç bakımından İhvân'ın hayvanlara dair yirmi ikinci risalesi, Aristotelesçi zoolojik yaklaşımından önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Baffioni, "The Scope of the Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ", 107. Embriyoloji konusunda Aristotelesçi biyolojik miras ile İsmâilî kozmolojik tasavvur arasında bir sentez arayışı görülür. Bu bağlamda embriyonun oluşumunu erkeğin spermi ile kadının âdet kanının birleşmesine dayandıran Aristotelesçi açıklamayı benimserken, gezegenlerin ve yıldızların etkisini vurgulayan astrolojik bir yaklaşımı da sürece dâhil etmektedir. Baffioni, "The Scope of the Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ", 108.

Üzerine, Meteoroloji, Oluş ve Bozuluş gibi eserlerinde[453] doğayı anlama adına akılcı bir metodoloji geliştirmiştir.[454] İhvân, Aristotelesçi bu yöntemi benimseyerek gözlem ve deneye dayalı tecrübi bilgi alanını genişletmiştir. Fizik alanında "dört neden ilkesi", "dört unsur teorisi", "madde-suret", "kuvve-fiil", "oluş ve bozuluş",[455] ve "gayesel hareket" gibi temel kavramları kendi sistemine uyarlamıştır. Biyoloji alanında canlıların sınıflandırılması, anatomileri ve fizyolojileriyle ilgili Aristotelesçi yaklaşımdan faydalanmıştır.[456] Metafizik düzlemde ise varlığın duyusal ve aklî yönlerini, öz-mahiyet ayrımını ve varlık mertebelerini bu çerçevede ele almıştır. Ayrıca Aristoteles'in *Meteoroloji* adlı eserinde ortaya koyduğu; yağmur, rüzgâr, fırtına ve gel-git gibi atmosfer olaylarına ilişkin teoriler, İhvân'ın doğa olaylarını açıklama yöntemine oldukça benzerdir.[457] Plotinos'un *Enneadlar* adlı eseri, özellikle Yeni-Eflâtunculuk anlayışını benimseyen İhvân için önemli bir kaynaktır. Plotinos; varlık anlayışında akıl, ruh ve madde arasında bir hiyerarşi kurmuş ve ruhun maddeyi şekillendirip ona hayat verdiğini savunmuştur.[458] İhvân, bu görüşü doğadaki canlı ve cansız varlıklar arasındaki etkileşimleri açıklamak için kullanmış; her şeyin ruhsal bir düzene göre şekillendiğini ileri sürmüştür. Ona göre doğadaki olaylar, gözlemlenemeyen formların yansımalarıdır ve bu formlar, varlıkların şekil, davranış ve işlevlerinde kendini gösterir. Örneğin; bir bitkinin şekli veya bir hayvanın davranışı, onların ruhsal formlarının bir tezahürüdür. Bu nedenle İhvân, doğadaki varlıkları anlamanın yalnızca duyusal gözlemlerle mümkün olmadığını, ruhsal boyutlarının da dikkate alınması gerektiğini vurgulamıştır. İhvân; Batlamyus'un astronomi, astroloji ve coğrafya alanındaki eserlerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Özellikle *Almagest (Mecmuâtü'l-Bulhan)* adlı eseri, gezegen hareketlerini geosentrik (dünya merkezli) modelle açıklaması bakımından İhvân'ın astronomi

[453] Görkaş - Sarıtaş (ed.), *İslâm Felsefesi,* 47-48.
[454] İlgili eserlerin Arap dünyasına çeviriler kanalıyla geçişi ve erişilebilirliği açısından bkz. Henrik Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500* (Dordrecht: Springer, 2011), 2/105-119.
[455] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş,* 27-33.
[456] Netton, "İhvân-ı Safâ", 3/271-272; Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafā'", 31. Aristoteles'e göre "oluş" (génesis), doğadaki her türlü canlı varlığın içinde bulunan, değişimi başlatma ve türünü yenileme gücünü ifade eder. Ross, *Aristoteles*, 204.
[457] Callatay'a göre denizler ile karaların yer değiştirmesinin nedenleri ve nasıl gerçekleştiğini açıklamaya yönelik ciddi girişimlere bakıldığında, bu konudaki en tartışmasız klasik metnin Aristoteles'in *Meteorologica* adlı eseri olduğu görülür. Godefroid de Callatay, "World Cycles and Geological Changes according to the Brethren of Purity", *Journal of Arabic and Islamic Studies* 22 (2022), 4-5; Carmela Baffioni, *Epistles of the Brethren of Purity: On the Natural Sciences. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 15–21* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 126–128.
[458] Plotinos, *Dokuzluklar V,* 17-25; Netton, "İhvân-ı Safâ", 3/272-274.

anlayışının temelini oluşturmuştur. Batlamyus'un gezegen hareketleri, yıldız konumları ve gökyüzü olaylarına dair sistematik gözlemleri, İhvân'a kozmolojik düzenin varlığını ve bu düzenin astronomik temellerini kavrama imkânı sağlamıştır. Ayrıca *Geographia* ve *Tetrabiblos* adlı eserleri, coğrafya ve astroloji alanlarında İhvân'a yol göstermiştir. İhvân, Hipokrat ve Galen'in tıbbi düşüncelerinden büyük ölçüde etkilenmiş ve bu iki düşünürün öğretilerini kendi doğa bilimleri anlayışlarında sistematik bir şekilde benimsemiştir. Nitekim risâleler içinde her iki düşünüre de doğrudan atıflarda bulunmuştur. Hipokrat'a atıflarda bulunduğu yerlerde daha çok doğa olaylarının insan sağlığı üzerindeki etkilerini incelemiştir. Galen'e atıflarda bulunduğu yerlerde ise insan bedeninin yapısını ve işlevlerini incelemiştir. Özellikle *Hayvanlar Hakkında* adlı eserinde, Galen'in anatomi ilgili görüşlerine yer verdiğini açıkça ifade etmiştir. Ayrıca her iki düşünürün de biyoloji ve psikoloji alanında benimsediği dört karışım (humör) teorisini benimsemiştir.[459] Buna göre vücuttaki kan, balgam, sarı safra ve kara safra dengesinin sağlanması oldukça önemli kabul edilmiştir. İhvân, bu teoriyi kullanarak bireylerin ahlâklarının farklı oluşunu, vücudun karışımlarıyla ilişkilendirilen gözlemler üzerinden açıklamıştır.[460]

Diğer taraftan İhvân'ın doğa bilimleri anlayışını şekillendiren yerel kaynaklar arasında özellikle doğa olaylarını ve varlıklardaki düzeni açıklayan dinî metinlerin ve bazı İslâm filozoflarının etkisi olduğu da öne sürülmektedir. Kindî; sudûru ontolojik bir yayılım olarak değil, ilâhî iradenin bir defada yaratması şeklinde yorumlamıştır. Bu anlayışın İhvân'ın ruhanî varlıkların yaratılışına ilişkin ani ve def'i yaratma eylemini etkilemiş olabileceği düşünülmektedir. Yine doğa yasalarının akıl yoluyla anlaşılabileceğini savunarak İhvân'ın aklî araştırmaya dayalı bilim anlayışına güçlü bir temel hazırlamıştır.[461] Matematik ve deneysel gözlemin doğayı anlamada temel araçlar

[459] Galen'e göre insan vücudu dört temel sıvıdan (kan, safra, kara safra ve balgam) oluşur ve sağlığımız bu sıvıların dengesiyle belirlenir. Bu karışımlar, aynı zamanda bireyin mizacını ve ruhsal özelliklerini de etkiler. Vücudun işleyişi ise çeşitli güçlerle sağlanır. Doğal güçler beslenme ve büyümeyi, hayvansal güçler yaşamın sürdürülmesini, duyusal güçler algıyı, akılsal güçler ise zihinsel faaliyetleri yönetir. Felicitas Opwis – David Reisman (ed.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas* (Leiden – Boston: Brill, 2012), 68–69.

[460] İhvân, bedenin işleyişini açıklarken tıpkı Hipokrat-Galen geleneğinde olduğu gibi dört temel beden karışımından söz eder. Bunlar; kan, balgam, sarı safra, kara safra olup bunların yapısı dört unsurun (ateş, hava, su, toprak) niteliklerinden oluşur. İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 1/85, 205-206.

[461] Kindî, âlemdeki her türlü oluş ve bozuluşun etkin sebebinin Allah oluşu için bkz. Kindî, *Felsefi Risâleler*, 114. Kindî, Yeni-Eflâtuncu anlayışa uygun olarak âlemin Bir'den ilk akıl aracılığıyla feyz ettiğini belirtmiş. Tanrı'nın fiilleri doğrudan değil, aracı sebepler vasıtasıyla gerçekleştirdiğini söylemiştir. Adamson-Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, 41-42; Herbert Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl,* çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 103. Akıl-nefs ilişkisi madde-form ilişkisi açısından

olduğunu vurgulamış ve İhvân'ın doğaya ilişkin açıklamalarında sayısal düzen ve rasyonel analizlere yönelmesini sağlamıştır.[462] Fârâbî, sudûr teorisini sistematik biçimde açıklayarak İhvân'ın kozmoloji anlayışını doğrudan etkilemiştir. Özellikle ilk akıl, feleklerin yapısı ve varlık hiyerarşisi üzerine geliştirdiği model, İhvân'ın evren tasavvurunun ana iskeletini oluşturmuştur.[463] Ayrıca ilimler tasnifinde doğa bilimlerini matematik ve astronomiyle birlikte konumlandırması, İhvân'ın bilimsel araştırmayı bütüncül ve disiplinler arası bir çerçevede ele almasını sağlamıştır. Böylece bireysel ve toplumsal erdemler, düzenli bir kozmos, siyaset, akıl ve ahlâk gibi pek çok meseleyi risâlelerinde ele almışlardır. Son olarak, İbn Miskeveyh'in doğa bilimlerine yaklaşımını insan ruhunun aklî ve ahlâkî olgunlaşmasıyla ilişkilendirmesinin, İhvân'ın doğa bilimlerine bakışını etkilemiş olabileceği şeklinde bazı yorumlarda öne sürülmektedir. Onun kozmoloji, biyoloji, psikoloji, ahlâk ve nübüvvet alanlarındaki fikirleri ile İhvân'ın yaklaşımı arasında dikkat çekici benzerlikler bulunmaktadır.

2.4. İhvân-ı Sâfâ'nın Doğa Bilimleri Tasnifi ve Temel Konuları

İhvân, döneminin geniş bilgi birikimini üç ana kategoriye ayırarak incelemiştir: pratik (riyazî) bilimler, dinî (şerî) bilimler ve felsefi (aklî) bilimler. Bu sınıflamanın içinde, felsefi ilimler kapsamında ele alınan "tabiat bilimleri" ise sekiz temel başlığa ayrılmıştır:[464]

a. Cismanî İlkeler Bilimi (İlmu'l-Mebâdiu'l-Cismâniyye): Madde ve suretin mahiyeti, zaman, mekân, hareket vb. konular ele alınmaktadır. Bu ilimde amaç; cismin mahiyetini ve hakikatini, cevher ve arazlarını, mukavvim ve mütemmim suretlerini tanımlamaktır.

bkz. Kindî, *Felsefi Risâleler,* 264-266. İlk sebep ve varlık (çokluk) üzerine yaptığı aklî açıklamalar için bkz. Kindî, *Felsefi Risâleler,* 160.

[462] Matematik, geometri ve astronomi ilminin önemi için bkz. bkz. Kindî, *Felsefi Risâleler,* 278.

[463] Fârâbî, evrenin sudûrunu Aristoteles ve Yeni Eflâtunculuk öğretisinin temel ilkeleri üzerine inşa etmiştir. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl,* 57-62.

[464] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/259-266; Godefroid de Callatay, "The Classification of Knowledge in the Rasāʾil", *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Ṣafāʾ and their Rasāʾil: An Introduction*, ed. Nader El-Bizri (New York: Oxford University Press, 2008), 62-63; Uysal, *İhvân-ı Sâfâ Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 29-34; Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi,* 44-46; Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi,* 380-381; Meçin, "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", 440-447; Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 45-48.

b. Yer ve Gök Bilimi (İlmu's-Semâ ve'l Âlem): Gök cisimlerinin oluşumlarını, hareketlerini, dizilimlerini, etkilerini ve birbirleriyle olan uyumlu döngülerini sağlayan küllî nefsin işlevlerini açıklamaktadır.

c. Oluş ve Bozuluş Bilimi (İlmu'l Kevn ve Fesâd): Küllî nefsin güçlerinin önce sabit yıldızlara, sonra gezegenlere ve ardından dört unsura nasıl ulaştığını açıklar. Bu güç sayesinde gök cisimleri, ateş, hava, su ve toprak elementlerini dönüştürerek bitki, hayvan ve madenlerin oluşumunu sağlar.

d. Meteoroloji Bilimi (İlmu'l-Havadisi'l-Cevviyye): Meteorolojik hava olaylarının yani ısı ve ışığın, karanlık ve soğuğun, rüzgârların, bulutların, gök kuşağının ve çeşitli yağış türlerinin mahiyetini açıklar.

e. Mineraloji Bilimi (İlmu'l-Meâdin): Madenlerin nasıl oluştuğu, cevherlerin miktarı, çeşitleri ve yer altında meydana geliş nedenleri bu bilimin konusudur. İhvân'a göre madeni cevherler, küllî nefsin güçlerinden biriyle etkilenmiş ve Ay-altı âlemde tabiatın ilk cisimlerini oluşturmuştur. Cüz'î nefsler, madenden başlayarak yukarı doğru bir gelişim gösterir: İnsan, madeni cevherlerle sürece başlar ve akıl gücünün kazanımıyla en üst mertebeye ulaşır.

f. Botanik Bilimi (İlmü'n-Nebat): Bitkilerin çeşitliliğini ve büyüme süreçlerini incelemektedir. Bitki türlerini sınıflandırır, oluşum ve gelişimlerini araştırır. Yaprak, çiçek, meyve, tohum, kabuk, kök ve dalların şekil, renk, tat ve koku bakımından farklılık göstermesinin nedenlerini açıklamaya çalışır.

g. Zooloji Bilimi (İlmu'l-Hayvan): Hayvanların çeşitlerini, türlerinin sayısını, şekillerini, tabiatlarını ve huylarındaki farklılıkları inceler. Ayrıca hayvanların üreme biçimleri ve yavrulama süreçleri araştırır. Hayvanî varlık mertebesinin, bitkilerin en üst basamağıyla; en yüksek mertebesinin ise insanî varlık mertebesinin başlangıcıyla komşu olduğunu belirtir.

ğ. Tıp ve veterinerlik bilimleri: İnsan bedeninin yapısı, duruş ve form açısından hayvanî suretlerin en üst düzeyini oluşturacak şekilde incelenir. İnsan, mikro ölçekte küçük bir âlem olarak ele alınır ve kendini tanıdıkça fizikî ve metafizik hakikatlerin anlaşılabileceği ifade edilir.[465]

Şimdi İhvân'ın "cismanî ilkeler bilimi" olarak ifade ettiği; doğa bilimlerinin temel araştırma konuları olan madde, zaman, mekân ve boşluk hakkındaki görüşlerine kısaca yer verilecektir. Burada dikkat edilmesi gereken husus; cismanî ilkeler biliminin, yalnızca fiziksel ögelerle sınırlı olmayıp aynı zamanda bu ögelerin metafizik boyutlarıyla da incelenmiş olduğudur. Bu bakımdan İhvân, doğayı anlamak için matematiksel, fiziksel ve metafiziksel bakış açısını cismanî ilkeler bilimi başlığında birleştirmektedir:

a. Madde: İhvân'a göre madde dörde ayrılmaktadır. Bunlar: Sınaî madde, tabiî madde, mutlak cisim ve ilk maddedir. Sanatkârın maharetini görünür kılmak için başvurduğu her türlü madde "sınaî madde" olarak adlandırılır. Marangoz için odun, demirci için demir buna örnektir. "Tabiî madde" Ay üstü âlemde yer alan madenleri, bitkileri ve canlıları kapsar. Dört unsurdan oluşmuş bu varlıklar bozulduklarında yeniden aynı unsurlara dönerler. "Mutlak cisim" âlemin tamamının temelini oluşturan maddî özdür; felekler, yıldızlar ve diğer tüm oluşumlar bu maddeden meydana gelir. Aralarındaki farklılık yalnızca biçimlerinden kaynaklanır; mahiyetleri ise aynıdır. "İlk madde" ise cismin uzunluk, genişlik ve derinlikten meydana gelen bir varlık olarak tanımlanmasıyla ilgilidir. Nefs ve akıl her ne kadar cevher sayılsa da bu üç boyutla nitelenemedikleri için cismanî cevherlerden farklı olarak ruhanî cevherler sınıfına girerler.[466] Cisimlerin taşıyabileceği suretler iki grupta ele alınır. Birincisi, bir varlığın cisim olarak nitelenmesini mümkün kılan; uzunluk, genişlik ve derinlikten oluşan "mukavvime surettir". İkincisi ise cisme, cisim oluşundan sonra eklenen ve onun mahiyetini tamamlayan suretlerdir. Bu tamamlayıcı suretler; hareket, sükûn, yaşlık, kuruluk, sertlik, yumuşaklık, hafiflik ve ağırlık gibi pek çok niteliği kapsar.[467] İlk madde, duyularla kavranamayan basit bir cevherdir. Varlığın en temel özünü oluşturur ve uzunluk, genişlik ile derinlik gibi üç

[465] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/18-20.
[466] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/374.
[467] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/305-306; 2/55-56.

boyutu kabul ettiğinde "mutlak cisim" hâline gelir.[468] Ruhânî ve basit bir cevher niteliğindeki ilk maddenin üç nedeni bulunur: Onu varlığa getiren fâil sebep Yaratıcı, ona biçim veren sûrî sebep faâl akıldır. Onun amacını belirleyen gaye sebep ise küllî nefistir.[469] Son olarak İhvân'ın "madde/cevher" ve "form/araz" ilişkisi Aristoteles'in düşüncesinde olduğu gibi herhangi bir varlığın ortaya çıkabilmesi için, ona maddî varlığını kazandıracak bir forma muhtaç olduğu fikrine dayanır. Buna göre maddenin "hüviyet", "nicelik" ve "nitelik" adlı üç tür ilineği bulunmaktadır. Hüviyet, maddenin tamamıyla soyut olan ana özüdür. Nicelik; maddenin hüviyetiyle birlikte eklenen en, boy ve derinliğinden oluşan mukavvim suretidir. Nitelik ise maddenin hüviyet ve niceliği yanında hareket, sükûn, yaşlık, kuruluk, sertlik, yumuşaklık, hafiflik, ağırlık vb. birçok mütemmim suretidir.[470]

b. Zaman: İhvân, zamanı feleğin hareketlerinin sayısıyla açığa çıkmış soyut ölçümler olarak kabul etmektedir. Küllî nefs, feleklere ihtiyari bir hareket kazandırıp onların cisimlerle senkronize şekilde devindirmektedir. Bu devinimin; gece ve gündüz şeklinde düzenli tekrarlarla, zaman dediğimiz mefhumu açığa çıkarmaktadır.[471] Dolayısıyla zaman, varoluş ve yok oluşla doğrudan ilişkilidir. Dünyadaki varlıkların döngüsel olan yaşam serüvenini rakamsal olarak ifade etmektedir. Tıpkı "bir" sayısının tekerrüründen diğer sayıların oluşması gibidir.[472]

c. Mekân (Uzay): İhvân düşüncesinde evrende boşluk mu, yoksa doluluk mu bulunduğu sorusu gereksiz görülmüştür. Çünkü olanın dışında bir mekânın varlığı veya evrenin bu mekân içinde yer aldığı tasavvuru bulunmamaktadır.[473] Bu anlamda mekân; muhit feleğin dış yüzeyinden başlayarak algılanabilen boyutları olan, sınırları belli bir boşluktur.[474] El-

[468] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/15-16.
[469] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/196; 5/208.
[470] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/16-17; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 175-176.
[471] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/319, 5/339-340.
[472] Dağdelen, "İslâm'da Doğa Felsefesi", 41.
[473] Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 74.
[474] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/294. Plotinos'a göre mutlak bir, her şeyin kaynağıdır ve zamansal öncelik veya sonralık taşımayan bir süreçtir. Bu nedenle Bir'den türeyen varlıklar da zamansal olarak onunla eşzamanlıdır. Callatay, *Ikhwân al-Safa',* 60. İhvân, zamanın düzeni ve ilerleyişi konusunda Platon'un *Timaeus*'undaki düşüncelerden etkilenmiştir. Özellikle zamanın gezegen hareketleriyle bağlantılı oluşum anlayışı oldukça yakındır. Callatay, *Ikhwân al-Safa',* 20. İhvân'ın zaman ve mekân tasavvuruna ilişkin ayrıntılı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi,* 79-82.

ecsâmu'l-basîte'den (basit cisimler) biri olan feleklerin,[475] zihinsel olarak varlığı tasavvur edilen katmaları arasında herhangi bir boşluk bulunmamaktadır. Dolaysısıyla on iki burç, on bir felek ve bin yirmi dokuz[476] adet kürevî cisimden oluşan âlem; tüm sonradan yaratılmışların sınırlı meskenidir. Gözlemlenebilen yedi gezegenin küreleri dışında kalan bin yirmi iki gezegenin kürelerini ise sabit yıldızlar feleği içine almaktadır. Bu durumda, İhvân'a göre kuşatıcı kürenin ötesinde başka nesnelerin oluşturduğu sonsuz bir alan düşüncesi yanılgıdır. Çünkü o katmanlar arasında yer kaplayan bir doluluğun bulunduğunu iddia etmek; cisim-mekân, hareket-değişim, vehim-burhan ilişkisine aykırıdır. Dolayısıyla bu duruma muhalefet edenleri İhvân eleştirmektedir.[477] Onların bu noktadaki kabullerinde Aristoteles ve Plotinos'un fikirleri oldukça etkilidir. Aristoteles'e göre evren mümkün olduğunca tek ve benzersizdir. Çünkü tamamı maddeden meydana gelen bu âlemin, onu oluşturan unsurlar dışında bağımsız bir gerçekliğe sahip bir başka varlık olması düşünülemez. Dolayısıyla gözlemlediğimiz evrenin ötesinde; zaman, mekân ve boşluk bulunamaz.[478] Plotinos'a göre evrende bölünme ya da boşluk bulunması mümkün değildir; çünkü hem duyusal hem de ruhanî bütün varlıklar, ilk ilkenin taşmasıyla meydana gelmiştir. Bu nedenle o ilkeden ayrı, ona dışarıdan ait bir boşluğun varlığından söz etmek düşünülemez.[479] Dolayısıyla İhvân'a göre modern anlamda uzay dediğimiz şey; fiziksel olarak cisimlerin son sınırlarını, ruhsal olarak da maddeden soyutlanmış ve sadece şuurda var olan bir boşluğu ifade etmektedir.[480]

d. Hareket: İhvân'a göre hareket kavramı, küllî nefs ve onun güçlerinden ayrı ele alınamaz.[481] Muhit feleğe hareketin küllî nefs tarafından verildiğini ve bu hareketin diğer felekler aracılığıyla âleme yayıldığını kabul eder.[482] Çünkü bir cismin, yalnızca cisim olması bakımından kendine özgü bir hareketi bulunmaz. Bu nedenle hareket, şekilden

[475] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/176.
[476] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 4/240. Plotinos'un sudûr düşüncesine göre evren bölümlenemez ve boşluk yoktur. Tüm gerçeklikler ilk ilkenin açılımıdır. Benzer şekilde İhvân metafiziğinde de maddesel ve tinsel âlem tek bir gerçekliğin tezahürüdür. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* 58-59. Aristoteles, evreninin dışında farklı bir evrenin veya en dış kürenin ötesinde bir boşluğun varlığını kabul etmez. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 57-60.
[477] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/417; 5/192.
[478] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 73-74.
[479] Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi,* 58-59. Yaratılışçı modellerde olduğu gibi yıldızlar ve galaksiler dâhil olmak üzere tabiattaki başlıca bütün sistemler belirli gayeye hizmet eden muayyen bir yapıda yaratılmıştır. Sınırlı ve sabittir. Morris, *Yaratılış Modeli,* 33.
[480] Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 74.
[481] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/66-67; Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 73-74.
[482] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/282-283.

sonra nefis tarafından cisme kazandırılan ve onun tüm parçalarına nüfuz edebilen tamamlayıcı bir form olarak görülür. Sükûn ise bu formun yokluğu anlamına gelir. İhvân, hareketi ışıkla kıyaslayarak onun maddî bir eylem değil, ruhî bir nitelik taşıdığını ileri sürer. Onlara göre hareket, tıpkı ışığın bir anda her yeri kaplaması gibi, hareketli cismin bütün parçalarını aynı anda kuşatan ve onları etkin hâle getirmeyi amaçlayan manevî bir formdur.[483] Öyle ki bu hareket, herhangi bir cisme temas ettiğinde, nasıl ateş özündeki ısıtma ve sıcaklık verme niteliğiyle dokunduğu şeyi etkiliyorsa, aynı şekilde cismi harekete geçirip ona canlılık kazandırır. Cisimlerdeki hareketin gayesi ise fiillerinde, marifetlerinde ve faziletlerinde en yüce olana benzemektir.[484]

2.5. Maden, Bitki, Hayvan ve İnsan Türlerinde Yapı ve İşleyiş

Bu başlık altında İhvân'ın dört varlık grubunun yapısal ve işlevsel durumları hakkındaki görüşleri ele alınmaktadır. İhvân'a göre bu varlıkların tamamı canlıdır ve sahip oldukları istidatlara göre farklı organlara, duyulara ve aklî yeterliliklere sahip olabilirler. Dönemin genel bilimsel anlayışıyla şekillenen bu yaklaşım; canlıları bütüncül bir bakış açısıyla ele alarak onların yapı, işlev ve yetenekleri arasındaki uyumu vurgulamaktadır. Her bir grup, yalnızca kendi türsel özelliklerini sergilemekle kalmaz; aynı zamanda bir üst varlık mertebesine olan ontolojik yakınlığı ve yönelimiyle de tanımlanır. Bu durum Godefroid de Callatay tarafından şu çarpıcı ifadelerle özetlenmektedir: "Bitkisel ruhun cenneti hayvan formudur; hayvan ruhunun cenneti insan formudur. İnsan ruhunun cenneti ise melek formudur."[485]

2.5.1. Madenler

Madenler, varlığın en alt derecesinde bulunan ve diğer canlı türleri için çeşitli kullanım alanları sunan ana unsurlardır. Bu varlıklar, diğer tüm varlıklardan önce yaratılmış ve onların ihtiyaçlarını karşılamak üzere hizmete sunulmuştur.[486] Madenler toprağın derinliklerinde, denizlerin çukurlarında ve dağların içlerinde uzun süre kalmış; buhar,

[483] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/175; Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 75. Plotinos'a göre insan ruhu tinseldir ve cansızları kendi niteliklerini aktararak hayata kavuşturur, onlara sirayet etmez. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* 138-139.
[484] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/233; 3/294.
[485] Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafāʾ on Animals", 38.
[486] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 99.

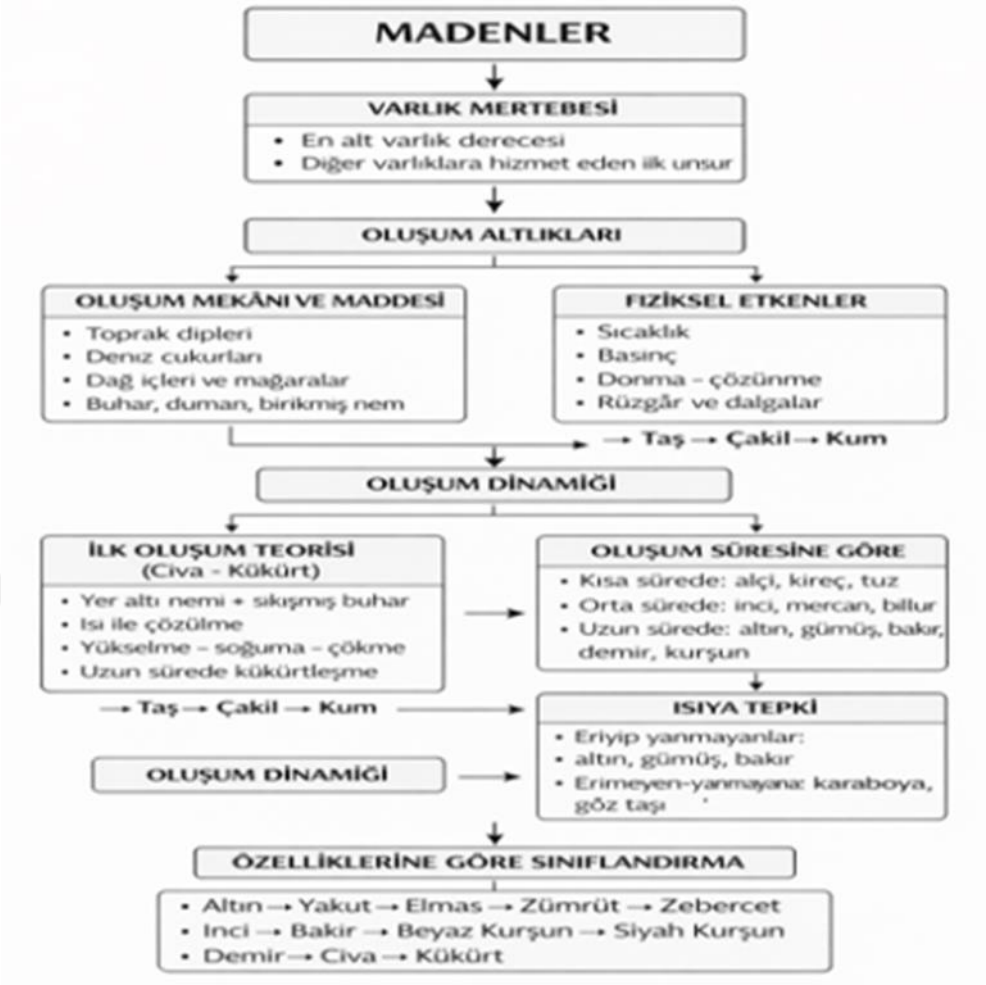
duman ve birikmiş nemlerden oluşmuş toprağımsı özlerdir.[487] Bu bakımdan yer kabuğunun farklı bölgelerinde bulunabilirler. Zaman içinde sıcaklık, basınç ve çökme gibi etkilerle çeşitli bileşim ve yapılara ayrılmışlardır. Ayrıca renk, koku, ağırlık, sertlik ve yumuşaklık gibi farklı nitelikler kazanmışlardır. Bu farklılıkların temelinde, madenlerin yapısındaki toprak, su ve hava unsurlarının taşıdığı niteliklerin farklı oranlarda baskın olması yatmaktadır. Topraktan gelen sertlik ve ağırlık, sudan gelen akıcılık ve rutubet, havadan gelen hafiflik ve aydınlık gibi özellikler madenler arasında bir derecelendirme yapılmasını sağlamıştır.[488] Madenlerin fâil nedeni tabiat, maddî nedeni cıva ve kükürt, şeklî nedeni gök cisimleri ve gaî nedeni ise diğer varlık türlerine ait olan faydalarıdır. Rüzgâr, dalgalar, sıcaklık değişimleri ve donma-çözünme gibi mekanik süreçler, madenlerin ve taşların şekillenmesinde önemli rol oynar.[489] Bu etkenler; taşların yüzeyini aşındırarak onları daha küçük parçalara ayırır ve taş, çakıl ve kum gibi sıralı oluşumları meydana getirir. Ayrıca madeni özler bulundukları ortamın coğrafi ve çevresel koşulları -hava, su ve toprak özellikleri- uyarınca değişkenlik gösterirler.[490]

İhvân, madeni türlerin ilk oluşumunu cıva ve kükürt bileşiminin etkileşimi üzerinden açıklamaktadır. Cıva, yer altındaki mineralce zengin bölgelerde, havadaki nem ve sıkışmış buharın etkisiyle ısıya bağlı olarak çözülür ve çukur ile mağara alanlarında yükselir. Daha sonra soğuyarak çökelir, katılaşır ve toprağa karışır. Uzun süreli sıcaklık ve basınç değişimleri sonucunda berraklaşarak yer kabuğunun belirli yataklarında birikir. Bu özler, havadaki yağlı bileşenlerle topraktan gelen parçacıkların ve sıcaklığın etkisi altında zaman içinde yanıcı bir kükürt hâline gelir. Böylelikle eriyik halde bulunan madeni cevherlerin aslını oluştururlar.[491] Ayrıca madeni cevherlerin ilk oluşumuna bakıldığında onların başka bir varlıktan türeyerek değil, kendilerine has yerlerde gerekli şartların oluşmasıyla var oldukları anlaşılmaktadır. Öyle ki madeni cevherlerin çeşitlerini ve sayılarını Allah'tan başka kimse bilemez.[492]

[487] İhvân-ı Safâ, Resâil, 3/152.
[488] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/78; 2/96.
[489] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/80-81.
[490] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/78-79.
[491] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/96.
[492] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/87.

İhvân madenleri oluştukları yere ve oluşum sürecinde geçirdikleri zamana göre üç gruba ayırmıştır. İlk grup; bir yıldan daha az bir sürede, toprak içinde veya yüzeyinde, çamurlu ya da tuzlu tabakalarda oluşur. Bunlara örnek olarak; alçı, kireç ve tuz türleri verilebilir. İkinci grup, bir yıldan daha fazla sürede denizlerin derinliklerinde ve su içinde oluşur. Bunlara örnek olarak su altında (mineral birikimi yapan) inci, mercan ve billur[493] gösterilebilir. Üçüncü grup ise oluşumu yıllarca süren, mağaralarda, taşların ve kumların içinde oluşur. Bunların örneği; altın, gümüş, bakır, demir, kurşun ve benzerleridir.[494] Altın madeni tabiatındaki sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik şeklindeki oranlar bakımından en üstün konumdadır.[495] Bu madeni sırasıyla yakut, elmas, zümrüt, zebercet, inci, bakır, beyaz kurşun, siyah kurşun, demir, cıva ve kükürt izlemektedir.[496] Buna ek olarak İhvân, madeni cevherleri ısıya bağlı değişimlerine göre de üçe ayırmaktadır: "Karaboya ve göz taşı gibi erimeyen ve yanmayan topraklı şeyler; altın, gümüş ve bakır gibi eriyen fakat yanmayan taşlar; kibrit ve zift gibi eriyen ve yanan sıvı şeylerdir."[497]

[493] Burada kanaatimizce İhvân'ın söz ettiği mercan ve midye gibi kabuklular, canlı organizmaların kendisi değil, zaman içinde birikmiş ve sertleşmiş kabuklu yapılarıdır; yani daha çok minerallerin veya dışsal yapının oluşumuna atıfta bulunulmaktadır.
[494] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/79.
[495] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/87.
[496] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/93-96.
[497] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/166.


MADENLER
VARLIK MERTEBESİ
• En alt varlık derecesi
• Diğer varlıklara hizmet eden ilk unsur
OLUŞUM ALTLIKLARI
OLUŞUM MEKÂNI VE MADDESİ
• Toprak dipleri
• Deniz cukurları
• Dağ içleri ve mağaralar
• Buhar, duman, birikmiş nem
FİZİKSEL ETKENLER
• Sıcaklık
• Basınç
• Donma – çözünme
• Rüzgâr ve dalgalar
→ Taş → Çakil → Kum
OLUŞUM DİNAMİĞİ
İLK OLUŞUM TEORİSİ
(Civa - Kükürt)
• Yer altı nemi + sıkışmış buhar
• Isı ile çözülme
• Yükselme – soğuma – çökme
• Uzun sürede kükürtleşme
OLUŞUM SÜRESİNE GÖRE
• Kısa sürede: alçi, kireç, tuz
• Orta sürede: inci, mercan, billur
• Uzun sürede: altın, gümüş, bakır, demir, kurşun
→ Taş → Çakil → Kum
ISIYA TEPKİ
• Eriyip yanmayanlar:
• altın, gümüş, bakır
• Erimeyen-yanmayana: karaboya, göz taşı
OLUŞUM DİNAMİĞİ
ÖZELLİKLERİNE GÖRE SINIFLANDIRMA
• Altın → Yakut → Elmas → Zümrüt → Zebercet
• Inci → Bakir → Beyaz Kurşun → Siyah Kurşun
• Demir → Civa → Kükürt

Şekil 1: Madenlerin Oluşum Süreçleri ve Sınıflandırılması

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Sonuç olarak, madenler oluşum süreleri, yoğunlukları, saflıkları ve bitkilere olan yakınlıkları gibi ölçütlere göre hiyerarşik bir düzende konumlandırılmıştır. En alt basamakta, toprağa yakın nitelikleriyle alçı taşı ve kireç; suya yakın özellikleriyle tuz yer almaktadır. Bunu takip eden basamakta karaboya, göz taşı, kibrit ve zift gibi maddeler bulunur. Daha üst basamak, altın, gümüş ve bakır gibi metallerle temsil edilmektedir. Bitkisel yapıya yakın özellikler sergileyen mercan, billur ve benzeri kristal yapılar ise daha üst bir basamağı oluşturmaktadır. Madenlerin en üst basamağında ise mantar ve yeşil gübre (hadraüddemen) gibi bir yandan madeni cevherlere, öte yandan bitkilere benzeyen canlılar yer almıştır.[498] Bu iki türün madenlere yakın olmalarının sebebi, hareketlerinin azlığı ve toprağımsı niteliklerinin ağır basmasıdır.

[498] İhvân'a göre mantarların madenler mertebesinin en üstünde bulunması rastlantısal değildir. Çünkü onlar, yapraksız ve meyvesiz yapılarıyla bitkilere benzerken, topraktan doğrudan türemeleriyle madenlerle ortak

2.5.2. Bitkiler

İhvân bitkiyi toprağın üzerinde biten her tür ot, çayır, bakla, ekin, ağaç vb. suyumsu varlıklar şeklinde tanımlamıştır.[499] Bitkiler, kendilerinden sonra gelen varlıklar için besin mesabesindedir. Onlar topraktaki suyu ve yararlı besini damarlarıyla emip, onunla yeni dokular ve ürünler meydana getirir. Bu durum tıpkı bir annenin yemek yiyip, oradan aldıklarını göğsünde dönüştürerek yavrusuna sunmasından gibidir.[500] Bitkiler; ağaçlar gibi dikilen, tohumlar gibi ekilen ve çayırlar gibi kendiliğinden bitenler olmak üzere üçe ayrılmıştır.[501] Bu ayrımda kendi içinde alt sınıflamalara sahiptir. Örneğin; ağaçların tam ve mükemmel olanları kök, gövde, dal, tomurcuk, meyve, kabuk, reçine gibi iç ve dış donanımlarla birbirlerinden ayrılmaktadır. Bitkilerde cins ve türlerin ortaya çıkışı küllî nefsin, tabiat eliyle gerçekleşen etkinliğinin bir sonucudur. İhvân bu güçleri her ne kadar melek şeklinde ifade etmiş olsa da kastı bitkisel nefstir. Bitkisel nefs; her bir bitkinin çeşitli işlevlerini yerine getirirken kullandığı kök, gövde, yaprak, çiçek, meyve ve tohum gibi gayesel donanımlarını desteklemektedir.[502] Ayrıca gerekli şartlar oluştuğunda bitkinin oluşumunu ve neslinin devamlılığını sağlarlar. Nitekim topraktaki mineraller ve su, güneşten gelen ısı ve ışıkla birleştiğinde bitkisel nefs cüz'î fertlere sirayet ederek onu bilfiil hale getirmektedir.[503] Bitkisel nefslerin bu süreçte sağladığı yedi önemli güç bulunmaktadır. Çekme gücü sayesinde bitki, dört unsura ait özleri damarlar aracılığıyla kendi tabiatına çeker. Tutma gücüyle bu tabiatları depolar ve sindirim gücüyle bunları besine dönüştürür. İtme gücüyle besin, bitkinin farklı kısımlarına taşınır ve beslenme gücüyle onlardan enerji sağlanır. Sonrasında büyüme gücüyle üreme başlar ve çoğalır. En son şekil verme gücüyle de fiziksel yapı oluşur ve bitki hemcinslerinden farklı niteliklere

özellik taşırlar. Bu yönleriyle mantarlar, maden ile bitki arasındaki geçiş formunu temsil ederler. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 4/231-232. Gübre yeşili toprak, kaya ve taşların üstünde oluşan toz birikintileridir. Sabah saatlerinde yağmurun ve nemin etkisiyle yeşerir, gün ortasında sıcaklığın artışıyla kurur, geceleyin ise rüzgârlarla dağılır. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 4/209. Mantarlar ise özellikle ilkbahar mevsiminde nemli yerlerde, yapraksız ve meyvesiz olarak yetişmektedir. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/181.

[499] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/127.

[500] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/151; Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 182.

[501] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/166. Günümüzde bitkilerin sınıflandırılmasıyla ilgili çok sayıda farklı sistem önerilmiştir. Bu sınıflamalarda doku ve yapı (damarlı veya damarsız), tohum durumu, çenek sayısı, çiçek özellikleri ve üreme biçimi gibi ölçütler temel alınmaktadır. Ray F. Evert - Susan E. Eichhorn, *Raven Bitki Biyolojisi*, çev. İsmail Türkan (Ankara: Palme Yayıncılık, 20169, 237-240.

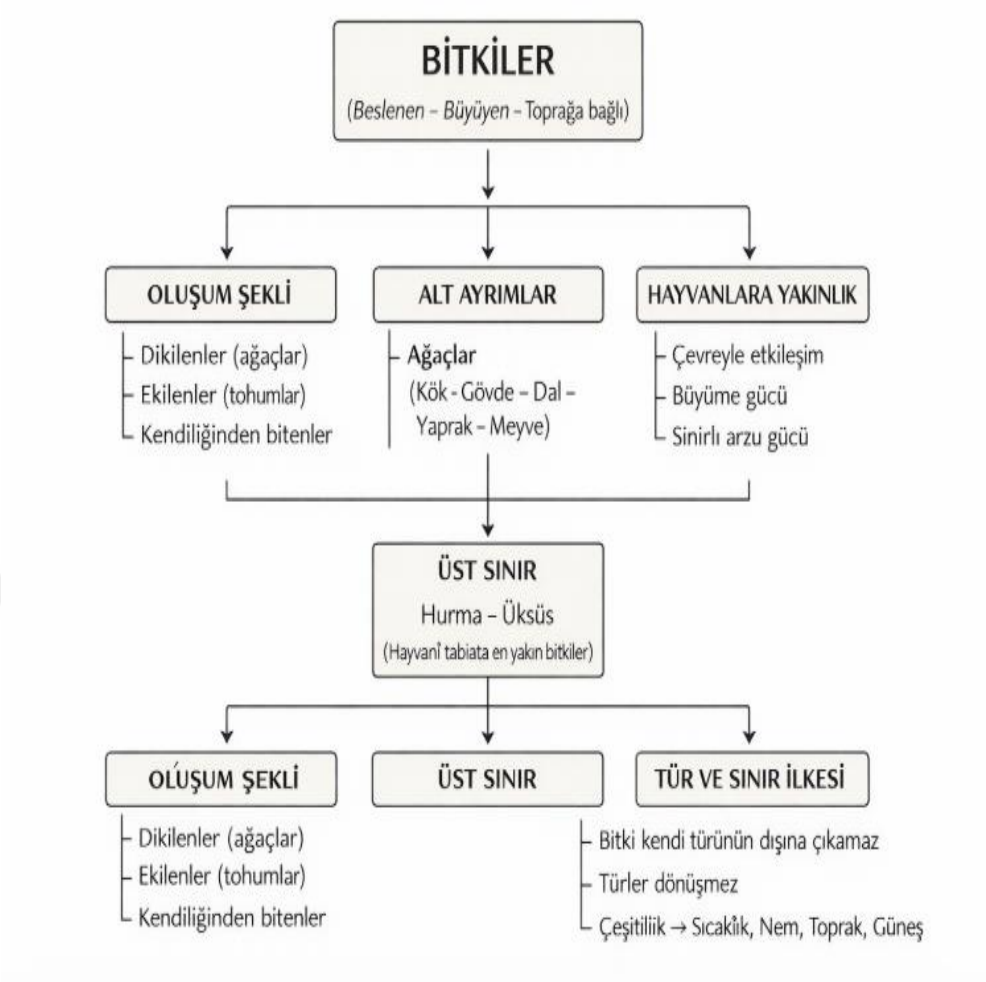
[502] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/127-128.

[503] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 4/124-125.

sahip olur.[504] Bu güçler düzey olarak bitkilerin üstünde konumlanan hayvanlarda da görülür. Ancak hayvanlar üzerindeki etkileri bitkilerden farklıdır.

İhvân, bitkiler türünün en alt basamağını toprağımsı nitelikleri ağır basan "yeşil gübre"[505] ve "mantar" şeklinde ayırmaktadır. Bunlar kısa ömürlü, toprak yüzeyine yakın ve hareketsiz olup özellikle ilkbahar mevsiminde büyümektedir. Bu bakımdan hem bitkisel bir maden hem de madeni birer bitkidirler.[506] Bitkilere yakın oluşlarının sebebi; çevresel koşullarla olan etkileşime, büyüme gücüne ve hayvanlar gibi belli oranda arzu (istek) gücüne sahip olmalarıdır.[507] Bitkiler familyasının en üst noktasında ise hayvansı nitelikleri ağır basan "hurma" ve "üksus" yer almaktadır. Bunlar yapısal olarak bitkiye andırsa da bunların tabiatları hayvana daha yakındır. Hurma bitkisinde erkek ve dişi çiçekler farklı ağaçlarda bulunur ve verimli meyve üretimi için polenlerin dişi çiçeklere taşınması gerekir. Ayrıca onun başı veya tepe tomurcuğu kesildiğinde büyümesi hayvanlardaki gibi durmaktadır. Üksus; kökü toprakta olarak görülen, yaprakları olmayan, ağaçlara, ekinlere ve dikenlere sarılan bir bitkidir. Bu bitki diğer bitkilerin nemlerini emer ve onların üzerinde sürünerek besin üreten kurtçuğumsu bir türdür.[508] Hurma ve üksus, hayvanî tabiata olabildiğince yaklaşmış ve bitkisel nefsin bahsettiğimiz niteliklerini kazanmış olmalarına rağmen hayvanlardan acıyı hissetme noktasında eksik kalmışlardır.[509]

[504] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/126.
[505] Ciğerotları, karayosunları ve boynuzsu otlar, nemli ortamları tercih eden ilkel kara bitkileridir. Bu bitkiler, ısınan kaya yüzeylerine tutunarak hem suyun buharlaşmasını azaltır hem de mineralce zengin yüzeylerde ilk organik tabakayı oluşturarak diğer bitkiler için yaşama zemini hazırlarlar. Başka bir deyişle, bu türler bitkisel ardıllığın (ekolojik süksesyonun**)** ilk basamaklarını oluşturur; yani yaşamın karasal ortamlara geçişinde öncü türlerdir. Evert- Eichhorn, *Raven Bitki Biyolojisi*, 366.
[506] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 4/209.
[507] Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Sâfâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 84.
[508] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 3/180-184. Modern anlamda, bitkilerin -özellikle hurma gibi ara türlerin- yalnızca görülebilir tohumlar üretmekle kalmayıp, erkek ve dişi organları aracılığıyla cinsiyete dayalı bir üreme sürecine sahip oldukları ifade edilmiştir. Nye, Reddedilemez Evrim ve Yaratılış Bilimi, 69.
[509] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/132-133. Hurma, üreme bakımından hem eşeyli hem de eşeysiz çoğalma gösterebilir. Eşeyli üremede dişi ve erkek üreme hücreleri birleşir, eşeysizde ise ana bitkiden yayılan sürgünlerle döllenme olmadan çoğalma gerçekleşir. Benzer üreme biçimleri, palmiyegillerden muz ve Hindistan cevizi ile zeytin bitkisinde de gözlemlenmektedir.



Şekil 2: Bitkilerin Oluşum Şekilleri ve Sınıflandırılması
Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Son olarak bitkiler kendi türlerinin dışına çıkamaz ve onlardaki türsel çeşitlilik; sıcaklık, nem, yağış ve güneş ışığı gibi iklimsel etmenlerle su ve toprak yapısındaki farklılıklarla ortaya çıkar:

> "Bitki, kendi cinsinin sureti veya kendi türünün şekli dışına çıkamaz. Bir zeytin yaprağının ceviz ağacından çıktığı ya da arpa tanelerinin buğday sümbüllerinden çıktığı görülmez. Bu kıyas bütün tahıl, meyve, bakliyat ve yabani otların türleri için geçerlidir. Bunlardan her biri sanki kendi türlerini muhafaza eden kalıplara dökülmüş gibidir ve bunların kendi cinsinin suretini veya kendi türünün şeklini koruduğu görülür."[510]

[510] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/123-1/124.

2.5.3. Hayvanlar

Hayvanlar; beslenen, büyüyen, algılayan, hisseden ve bir alandan diğerine doğru ihtiyari hareket eden canlı organizmadır.[511] Bunlarda hava özelliği baskındır. İhvân, hayvanları çeşitli özelliklerine göre farklı sınıflara ayırmıştır. Bu sınıflamada hayvanlar ya üreme şekillerine ya da unsurlardan aldıkları -ağırlıklı- tabiata göre kendi içinde sıralanmıştır. İlk açıdan bakıldığında canlılar; doğumla, yumurtayla ve kokuşmuş şeylerin içinde (kendiliğinden)[512] teşekkül edenler olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.[513] İkinci açıdan bakıldığında hayvanlar dört kısma ayrılmaktadır. Bunların ilki; balık, yengeç, kurbağa, sedef vb. su sakinleridir. İkincisi; sürüngenler gibi nehir ve deniz tabanına ait sakinlerdir. Üçüncüsü; evcil hayvanlar, çiftlik hayvanları ve yırtıcılar gibi kara sakinleridir. Dördüncüsü, çeşitli kuş türleri olan hava sakinleridir. Her dört gruptaki canlılar, birbirlerinin ana besin kaynaklarını oluşturmuştur.[514] Bu durum hayvanlar arasında hayatta kalma mücadelesini de beraberinde getirmiştir. Ayrıca yaratılış sırasına göre su hayvanları kara hayvanlarından önce gelmektedir; zira su, topraktan önce var edilmiştir.[515]

İhvân; hayvanlar arasındaki üstünlüğü, gelişmiş olan duyu sayılarıyla ilintili olarak ele almıştır. Bu bakımdan en düşük mertebede tek duyulu hayvanlar yer alırken en üstün mertebede beş duyuya sahip olan hayvanlar bulunmaktadır. En düşük mertebede olanlar; sadece dokunma duyusu olan "salyangoz",[516] "sedef" ve "mercan" gibi hayvanlardır.

---

[511] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/165. Bu tanımlama biçimin Aristoteles'le benzer olduğu yorumu için bkz. Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafāʾ on Animals", 35-36. Aristoteles'e göre canlı varlıklar üç temel işleve sahiptir: üreme, büyüme ve duyum ile yerel hareket yeteneği. Ross, *Aristoteles,* 142.

[512] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/182. *Hayvanların Oluşumu* adlı eserinde, hayvanların en üst basamağı kendi ebeveynine benzeyen ve nitelik açısından üstün doğan varlıklar olarak kabul edilmiştir. Bir alt basamakta yumurtlayanlar (örneğin balıklar), ondan aşağıda ise yarı yumurtayla çoğalanlar (örneğin kurtçuklar) yer alır. En alt türler ise çamur gibi cansız maddeden kendiliğinden türeyen varlıklardır. Aristoteles, *Aristotle's History Of Animals In Ten Books,* 8; Ross, *Aristoteles,* 140-141.

[513] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/163. Aristoteles, hayvanları sınıflarken günümüzdekine karşılık gelen omurgalı ve omurgasız ayrımını kanlı ve kansız hayvanlar şeklinde yapmıştır. Kanlı hayvanlar arasında doğuran dört ayaklılar (memeliler), deniz hayvanları, kuşlar ve yumurtlayan dört ayaklılar; ayaksızlar ise sürüngenler ve balıklar olarak sınıflandırılmıştır. İnsanın da bu sınıflamada yer aldığı ancak bağımsız bir ara tür olduğu ve bazı geçiş biçimlerinin bulunduğu belirtilir. Ross, *Aristoteles,* 140-142; Nasr-Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi,* 272. İhvân, hayvanları Aristoteles'in yaklaşımını temel alarak ancak daha az ayrıntıyla, üreme süreçlerine göre sınıflandırmıştır. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,* 94. Modern hayvan sistematiğini görmek için bkz. Tohit Güneş, *Genel Biyoloji* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2010), 14.

[514] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/151; Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafāʾ on Animals", 38.

[515] Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi,* 104-106.

[516] Hayvanlığın ilk mertebesinde bulunan hareket, canlının bulunduğu durumdan rahatsızlık (acı) duyması ve bu durumu gidermek için uzaklaşma (itme) hareketi şeklindedir. Salyangoz, boru/helezon içinde

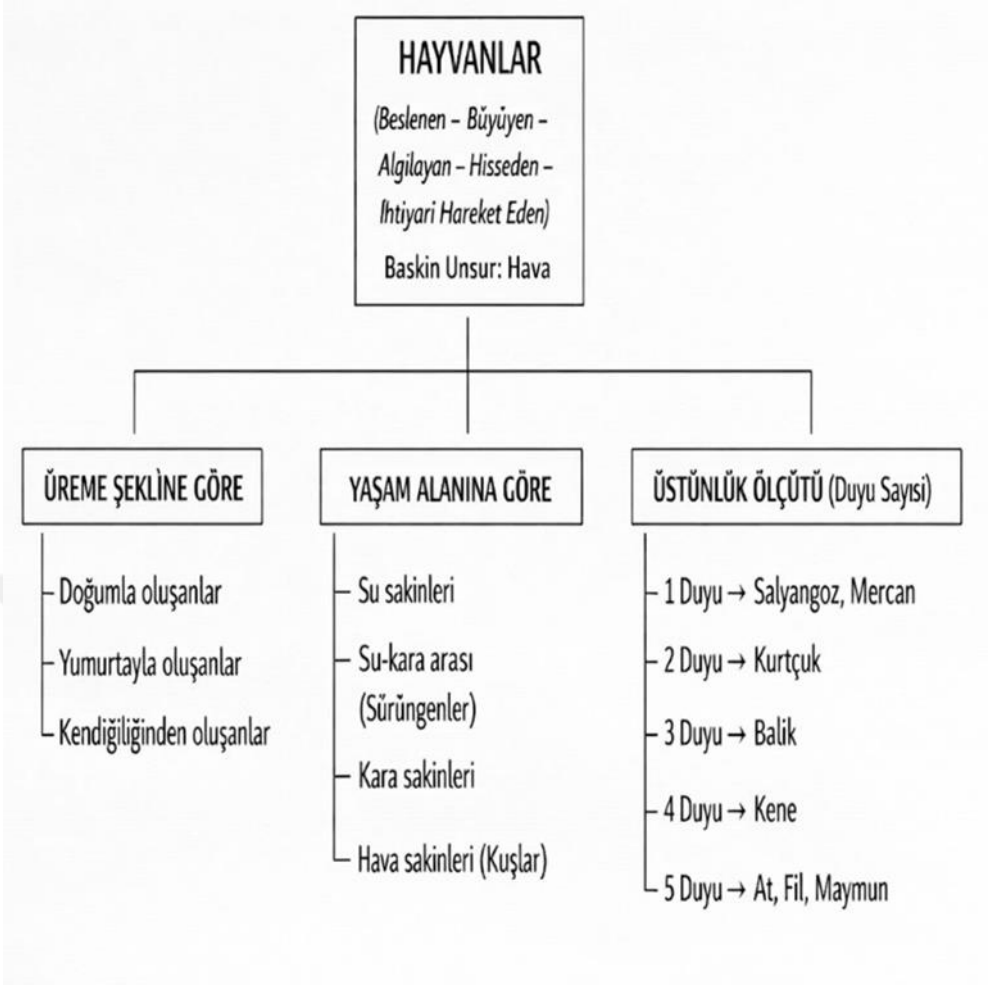
İkincisi mertebede, tatma ve dokunma duyusu olan "kurtçuk" gibi hayvanlar yer almaktadır. Üçüncü mertebede dokunma, tatma ve koklama duyuları olan "balık" gibi hayvanlar bulunmaktadır. Dördüncü mertebede dokunma, tatma, işitme ve koklama duyusu olan "kene" gibi hayvanlar yer almaktadır. Beşincisi mertebede dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme şeklinde beş duyuya sahip olan "at", "fil" ve "maymun" gibi hayvanlar yer almaktadır. Hayvanların tamamı türünün bekası ve nesillerinin devamı için yukarıda ifade edildiği gibi çeşitli duyular ve organlar kullanmaktadır.[517] Çünkü bu duyu ve organlar sayesinde hayatta kalmaları, çevreleriyle etkileşim kurmaları ve türlerini devam ettirebilmeleri mümkündür. İhvân, parazitik yaşam tarzına sahip keneler üzerinden bunu örnekler. Kenelerin yalnızca görme duyusu eksiktir; ancak dokunma, tatma, koku alma ve işitme duyuları sayesinde besin bulur, bedenini korur ve çevresine uyum sağlar. Karanlık ortamlarda yaşadıkları için görme duyusuna ihtiyaç duymaz. Bu durum, her canlının ihtiyaçlarına uygun güçlerle yaratıldığını gösterir.[518] Ayrıca canlılara verilen bu güçler doğuştandır ve sonradan eklenmez.[519]

yaşayan, tek duyusuyla hareket eden ve en düşük mertebedeki hayvanlardan biridir. Hem bitkisel hem de hayvani özellik taşır. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/182-183.

[517] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/143-149. Aristoteles'e göre en yüksek hayvan türleri, nitelik açısından ana babalarına benzeyen yavrular meydana getiren varlıklardır. Ayrıca yarı bitki ve yarı hayvan bitki türlerinden bahsedilmiştir. Deniz hıyarları, deniz anası ve süngerler gibi bkz. Ross, *Aristoteles,* 104. Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafāʾ on Animals", 36.

[518] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/145.

[519] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/159.



Şekil 3: Hayvanların Üreme Şekilleri, Yaşam Alanları ve Duyu Sayısına Göre Hiyerarşi
Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

İhvân, hayvanlığın son mertebesi ile insan arasındaki ilişkiyi yalnızca duyular üzerinden açıklamamıştır. Hayvanların insanlar gibi temel duyuları kullandığını; ancak bu duyuların işleyiş ve algılama yeteneklerinin insan düzeyine ulaşmadığını belirtmiştir. Bu bağlamda, hayvanlar insanla fiziksel, ruhsal, aklî, dilsel ve ahlâkî yönlerden karşılaştırılmıştır. Hayvanlar arasında insan mertebesine en yakın ve en yüksek konuma ulaşan varlıklar; beden yapısı bakımından maymun, huy ve karakter bakımından at, zekâ bakımından fil, ses ve iletişim yetenekleri bakımından papağan ve bülbüldür. El işçiliği ve ince uğraşılar bakımından da arılarla benzerlik göstermektedir.[520] Güvercin gibi bazı hayvanlar insanın ahlâkî yaşantısıyla; sığır, eşek, koyun ve deve gibi hayvanlar itaat ve hizmetle; ayı ve maymun gibi bazı hayvanlarda eğitim ve öğretimle insanî niteliklere yakınlık

[520] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/152-153.

sağlayabilir.[521] Burada bahsedilen hayvanlar, bazı insanî niteliklere sahip olmaları nedeniyle hayvanlık mertebesinin en üst basamağında yer almakta ve diğer hayvanlara kıyasla daha üstün bir konum kazanmaktadır.[522] Ayrıca, tıpkı bitkilerde olduğu gibi hayvanların yaratılışları da tamdır ve suretleri eksiksizdir. Bu sayede kendi cinslerinin özelliklerini fertlerinde devam ettirmektedir. "Şöyle ki deve rahminden bir tayın, inek rahminden oğlağın, devekuşu yumurtasından turnanın, güvercin yumurtasından tavuğun çıktığı asla görülmez."[523] Bu bağlamda her varlık kendi sınırları içinde yaratılış amacına uygun işlevini yerine getirir ve eksik ile kâmil hayvanlar arasında bir besin zinciri oluşur. Eksik yaratılışlı hayvanlar, daha kısa sürede ortaya çıkarak kâmil yaratılışlı hayvanların gelişimlerine katkı sağlar.[524] Böylece oluşan bu zincir, canlıların enerji ve besin ihtiyaçlarını karşılamak için birbirleriyle nasıl ilişki kurduklarını açık bir biçimde gösterir.[525]

2.5.4. İnsan

İnsan; kendinden önceki tüm varlık kategorilerinin manalarını kendinde barındıran, nefs ve bedenden[526] mürekkep küçük bir âlemdir. Onda ateş özelliği baskındır.[527] "Hayvanî suretlerin en faziletlisi, iyi ve kötü arasında kurulu sırat, eşyaya adaletle hükmedici, ilâhî sanat eseri, ilk kelâm, ilk kitap ve varlığın halifesidir."[528] "İnsan; bedenî bakımından karanlık, eksik, bozulan ve değişen bir tabiata sahipken, nefsi itibariyle ruhanî, diri, hafif ve idrak eden bir cevherdir."[529] O, madenlerle bitkiler arasındaki beslenme ve büyüme, bitkilerle hayvanlar arasındaki hareket ve algılama, hayvanlar ve insan arasındaki düşünce ve temyiz gücünü kendisinde toplamıştır. Ayrıca kendi mertebesinin sonu olan

[521] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 4/92.
[522] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/134.
[523] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/123. Aristoteles, *Hayvanların Tarihi* adlı eserinde embriyo gelişimini titizlikle gözlemlemiştir. Özellikle tavuk gibi kuşların yumurtalarının gelişimini, döllenmeden önceki aşamaları çerçevesinde tanımlamıştır. Ona göre, yumurtlamadan yaklaşık dört gün önce yumurta içinde kalbi andıran bir yapı gelişmeye başlar ve yumurta akının içinde küçük bir kan damlası görünümünü alır. Ross, *Aristoteles,* 137.
[524] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/143.
[525] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/301.
[526] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/19-20.
[527] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/152.
[528] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/19-20.
[529] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/292-293. İhvân, insanın iki cevheriyle evreni bütünüyle yansıttığını düşünmektedir. Bedeni cismanî varlıkları, ruhanî nefsi ise ruhî/manevî âlemi temsil eder. Şahin Filiz, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan Sorunu", *Makalât Dergisi* 2 (1999), 40.

meleklik[530] ve kendinden aşağıda bulunan hayvan mertebesiyle bir kesişim noktasıdır.[531] İnsan bu varlık gruplarına ait özellikleri kendinde barındırmamış ve onlardan ziyadeleşmemiş olsaydı diğerlerinden daha yetkin bir konumda olamazdı.[532] Böylece, maddî ve manevî yönleriyle, feleğin en yüksek noktasından Ay yörüngesinin en uç köşesine kadar, tüm basit ve bileşik varlıkların tabiatlarını kendi özünde taşıyan nihai ölçüt olarak işlev görür.[533] Bu ölçüt, âlemin varlığını sürdüren küllî nefsin, kendisine en çok benzeyen küçük parçasını da temsil eder. Böylece küllî nefsteki erdemler, önce tabiata, oradan gök cisimlerine, gök cisimlerinden dört unsura ve son olarak bu unsurlardan türeyen varlıklara doğru yayılır.[534] İnsanın bedensel ve nefsî yönü, birbirini tamamlayan karşılıklı bir ilişki içindedir. Beden duyular ve organlar aracılığıyla potansiyelini açığa çıkarırken[535] nefs de beden aracılığıyla kemale ulaşır.[536] Bu etkileşim sonucunda insan, duyular ve akıl sınırlarını aşarak ruhanî varlık düzeyine yükselir ve Yaratıcısına yakınlaşır.[537] Şimdi kısaca insanın sahip olduğu bedensel ve nefsî yapı ele alınacaktır.

---

[530] İhvân, melek kavramını çok geniş bir kullanımla ele almıştır. Onlar en temelde sudûr süreciyle birbiri ardına dizilmiş ve kendilerine verilen görevleri yerine getirmekle sorumlu ruhanî varlıklardır. Bu açıdan faâl akıl, küllî nefs, tabiat, felekler ve tüm canlılardaki cüz'î nefisler aslında birer melektir. Haliyle küllî olandan cüz'î olanlara dek fiil denilen her şey bu melekler sayesinde açığa çıkmaktadır. Onlar bir nevi ruhanî ve cismanî âlemin yönetiminden ve ıslahından sorumlu kılınmış aracı varlıklardır. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/116-117. Peygamberler ilâhî olana ilişkin bilgileri onlardan işaret ve semboller kanalıyla alarak kendi dil, lafız ve ibârelerine dökmektedirler. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/195-95; 4/94-194. Yine insanların tamamını, kendi üstlerindeki meleklik suretine çıkaracak aklî ve nefsi güçleri bu ruhanî faillerden almaktadırlar. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/123; 2/61-62; 3/41; 3/53; 4/105-106. Bu ruhanî güçlerin cüz'î varlıklara en yakın kısmında felekler, gezegenler ve burçlar bulunmaktadır. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/209, 3/54. Bu nedenle İhvân, risâlelerinde sıkça gök cisimleri ve burçlara dair şekil, konum, yapı ve etkiler gibi gözlemlerinden söz etmiştir. Çünkü feleklerdeki hareketler devam ettiği sürece, cüz'î varlıklar; biçimlerinde, niteliklerinde, işlevlerinde, konumlarında, doğum ve gelişim süreçlerinde, ölümlerinde ve diğer yaşamsal alanlarda varlıklarını sürdürecektir. Onlar arzu ettikleri aklî, ahlâkî, fizikî ve sosyal suretlere bu ruhanî güçlerin desteğiyle ulaşabilirler. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 5/92; 2/107. Bu bir bakıma varlıklar arasındaki tekâmülün melekler aracılığıyla gerçekleştiği anlamına gelir. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/359, 3/30. Örneğin varlıkların gerçekleştirmek istedikleri amaçlarına yönelik aksiyom, istek, teşebbüs ve üstün olma arzusu Mars'ın etkinliği altındadır. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/114. Benzer durum bitkiler içinde söz konusudur. Öyle ki Mars'tan yayılan güç sayesinde bitkilerdeki nemli ve sulu tabiatlar giderilerek, onların meyvelerinin olgunlaşması sağlanmaktadır. Eğer böyle bir durum söz konusu olmasaydı, aşırı nemliliğe bağlı çürüme hali ortaya çıkardı. Batlamyus astrolojisindeki karşılıkları için bkz. Ptolemy, *Claudius Ptolemy: Tetrabiblos,* çev. J.M. Ashmand (London: Astrology Classıcs, 2006), 50-52.

[531] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/41; 3/53; 1/123; 2/61-62; 4/105-106.

[532] Akdoğan, *İhvân-ı Sâfâ'da Evrim*, 62.

[533] İhvân, insanı evrenin küçük bir modeli yani mikro kozmos olarak görür. İnsanın içinde hem maddesel hem tinsel bütünlükler mevcuttur. Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 80-87; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 119-122; Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* 114.

[534] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/321-322.

[535] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/11.

[536] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/36.

[537] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/11-12.

İnsan bedeni; kan, balgam, kara safra ve sarı safradan oluşan dörtlü bir bileşimden (ahlat-ı erbaa) meydana gelir. Bu bileşim; ateş, hava, su ve topraktan oluşan besinler aracılığıyla oluşmuş ve ardından et, kemik, damar, sinir ve deri gibi maddî yapılar üzerinde gelişmiştir. Beden; bu sayılan bileşenleriyle cisim olduğu için dünyevi, ölümlü, ağır, parçalanabilir ve değişebilir bir yapıya sahiptir.[538] Bu bakımdan insanın bedenî yaratılışı, doğadaki pek çok varlığın yaratılışından temelde farklı değildir.[539] Beden tatları, renkleri, kokuları, ağırlıkları, hafiflikleri, yumuşaklıkları ve sertlikleri algılar. Maddî bileşiminin bozulmasıyla dört unsura ayrışır ve bu unsurların yeniden birleşmesiyle başka varlık türlerini ortaya çıkarabilir.[540] Unsurların düzenli ve olumlu bileşimi; insanın renk, görünüş ve ahlâkının güzelliğini ortaya çıkarırken dengesizliği ise görünümün çirkinleşmesine ve ahlâkın bozulmasına yol açar. Bu durum bitkiler ve hayvanlar için de geçerlidir.[541] Unsurların bileşiminde ana belirleyici aktör gök cisimleridir. Onlar; anne karnındaki canlıyı çeşitli madeni, nebatî ve hayvanî süreçlerden geçirir. Bu nedenle aylara göre feleklerin, gezegenlerin ve burçların bedenin oluşumu, idamesi ve sonlandırılmasında etkileri vardır.[542] Örneğin birinci ayda Satürn, ikinci ayda Jüpiter, üçüncü ayda Mars, dördüncü ayda Güneş, beşinci ayda Venüs, altıncı ayda Merkür, yedinci ayda Ay, sekizinci ayda tekrar Satürn ve dokuzuncu ayda tekrar Jüpiter etkili olur.[543] Eğer doğum sürecine kadar bu göksel etkiler rahimdeki tekâmülü tamamlayamazsa, bedensel ve zihinsel eksiklikleri olan canlıların açığa çıkması kaçınılmazdır.[544]

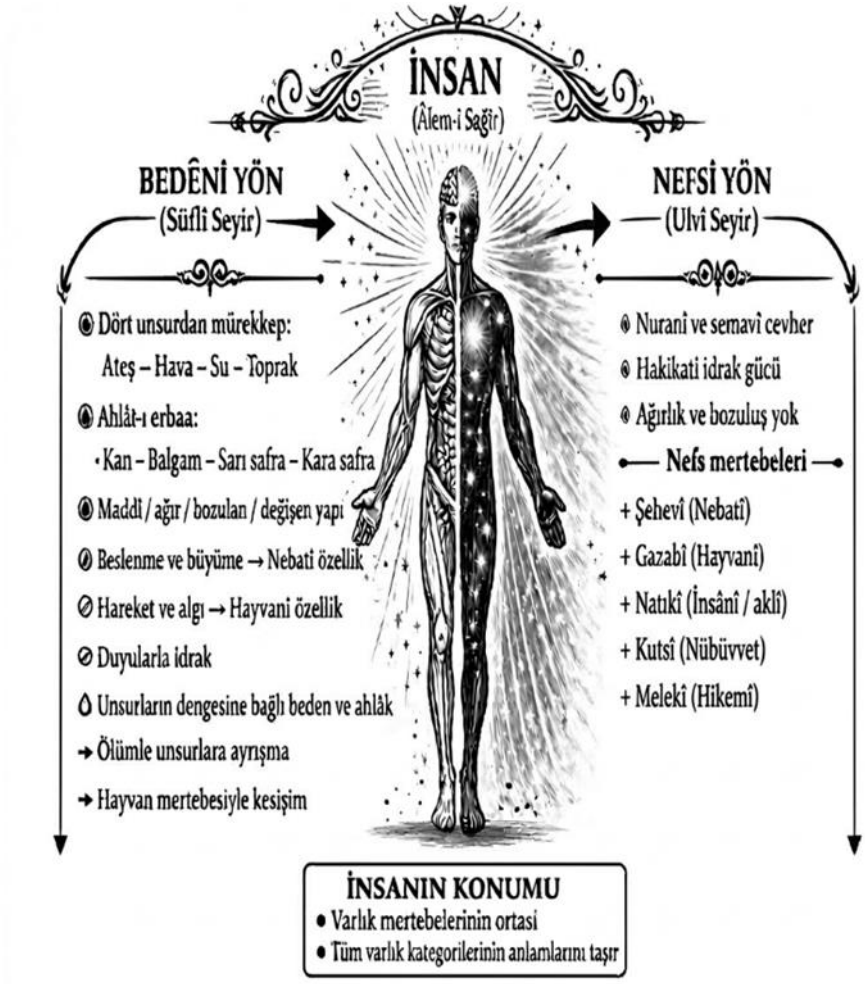
Nefsî açıdan insan, özü gereği semavî ve nuranî bir varlıktır. Ağırlığı ve bozuluşu mümkün olmayan, eşyanın hakikatini kavrama yetisine sahiptir.[545] Nefs, genel olarak beş dereceye ayrılır: insanî (nâtıkî), şehevî (nebatî), hayvanî (gazabî), melekî (hikemî) ve kutsî (nübüvveti).[546] İnsanî nefs, kendisinden aşağıdaki bitkisel ve hayvanî nefsleri

[538] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/261.
[539] Ocak, *İhvân'ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi,* 86; Şahin, "İhvân-ı Safâ (X. yy)'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", 108.
[540] Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Sâfâ ve İbn Sînâ Felsefesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 82.
[541] Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem*, 143.
[542] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/352-356.
[543] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/302-308; 2/293-299.
[544] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 3/36.
[545] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/261.
[546] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 1/212-213.

doğuştan özünde taşırken, üst mertebelerdeki nitelikleri sonradan kazanmak ve kendi varlığını bu kazanımla olgunlaştırmak zorundadır.[547] İnsan; özündeki gazabî ve şehevî nefslerle süflî âleme, nâtıkî nefs ile ulvî âleme aittir.[548] Nâtıkî nefs, garazî akıl[549] ve onu geliştiren müktesep akıl seviyeleriyle olgunlaşır. Bu süreç, duyuların verimli kullanımı ve nefsin arındırılmasıyla mümkün olur.[550] İhvân'a göre insanda sayılan aklî ve nefsî olgunluğa bağlı olarak kendi türü içinde hiyerarşik olarak sıralanır. "İnsanlar arasında en üstün olan akıllılardır; akıllıların en değerli olanı âlimler, âlimlerin en yüksek mertebede bulunanı ise peygamberlerdir."[551] Böylece insan, en alt seviyeden başlayarak en üst mertebeye çıkar ve sonunda bilfiil bir melek hâline ulaşarak ulvî derecelere yükselir.[552] Aksi hâlde alt mertebelere düşüş kaçınılmazdır. Aşırı yeme-içme ve cinsel düşkünlük domuz ve merkebe, mal hırsı karınca, boş ve faydasız uğraşlar saksağan, güzellik arzusuna kapılmak ise tavus kuşuna benzer bir düşüşe yol açar.[553] Sonuç olarak insan, fiziksel ve ruhsal anlamda diğer canlılardan ayrılmış müstakil bir türdür. Diğer canlılardan farklı olarak bütün ahlâkî ilkeleri, bilimleri, sanatları ve siyasetleri öğrenebilecek yapıda yaratılmıştır. Aklî güçleriyle farklı şekil ve görünüşteki organları kullanmakta ve[554] varlık mertebelerinin ortasında yer almaktadır. Bulunduğu bu orta halin aşağı ve yukarı yönlü seyrinde kişinin kendini, çevresini ve aklının sınırlarını bilerek duyusal dünyadan ne kadar soyutlanabileceği belirleyicidir.[555]

---

[547] Şahin Filiz, *İlk İslâm Hümanistleri İhvân-ı Sâfâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi* (Konya: On Bir Eylül Yayınları, 2002), 194.
[548] Ayşe Arife Soylu, *İhvân-ı Sâfâ'da Varlık ve Bilgi Açısından Akıl* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 88.
[549] Garazî akıl (bilkuvve akıl); insanın tabiatına içkin, henüz ona bir şey ilişmemişken dâhi onda var olan ve onu diğer varlıklardan ayıran akıldır. Bu akıl insanî nefsin birinci yetkinliğidir. Bu yetkinliğin çeşitli tefekkür ve teemmüllerle desteklenmesi sonucunda müktesep akıl (bilfiil akıl) hali ortaya çıkmaktadır. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 40-41; 3/368.
[550] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 3/347.
[551] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 3/36; 4/99.
[552] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 5/40-41.
[553] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/135.
[554] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 1/204.
[555] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/409; 4/234-235; 2/153-154. İhvân'a göre ruhlar eksiklik hâlinden kurtularak insan formunda tamamlanma ve yetkinliğe ulaşır; zira insan, ay-altı âlemdeki en mükemmel varlık mertebesini temsil eder. Bu yükseliş, oluş ve bozuluş dünyasından kurtuluşun son aşaması olarak tasvir edilir. Bu ifadeler, İhvân'ın tenâsüh öğretisine açık bir gönderme yaptığını göstermektedir. Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafāʾ on Animals", 45.



Şekil 4: Mikro Kozmos Olarak İnsanın Maddi ve Nefsi Yapısı
Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Sonuç olarak İslâm bilimi, duyusal gözlem ve akıl yürütme yöntemleriyle doğayı incelemiş; bu sayede görünenden görünmeyene doğru ilerleyen tümevarım süreciyle İslâmî doğa bilimlerinin temelleri atılmıştır.[556] Kelâmcılar doğayı insan davranışlarının zemini, filozoflar evrenin yasalarını anlama aracı, tasavvufî düşünürler ise doğayı hakikatlerin yansıdığı bir ayna olarak değerlendirmiştir.[557] Bu bağlamda doğa anlayışı hem fizikî hem de ruhsal bir süreç olarak ele alınmış ve tekâmül düşüncesinin ana çerçevesini oluşturmuştur. Bu çerçeve, Yunan düşüncesinden aktarılan önemli yaklaşımlarla daha da gelişmiştir. İhvân'ın tekâmül olarak adlandıran düşüncesinin temellerine inildiğinde karşımıza sudûra dayalı tanrısal yaratım ve onunla açığa çıkan fiziksel ve metafizik varlık ayrımı karşımıza çıkmaktadır. Sudûr, yalnızca kozmolojik bir

[556] Dağdelen, "İslâm'da Doğa Felsefesi", 37.
[557] Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat.* çev. Nabi Avcı. (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988), 120.

açıklama sunmakla kalmaz; aynı zamanda varlıklar arasındaki niceliksel ve niteliksel ilerleyişi açıklayan bütüncül bir çerçeve oluşturur. Bu bakımdan kâinat; Yaratıcı'dan taşan ilk akıldan başlayarak madenlere kadar uzanan hiyerarşik bir tekâmül zinciri olarak tasavvur edilmiştir. Böylece tekâmül hem kozmik düzenin hem de varlıkların yaratılış sürecinin temel ilkesi hâline gelmiştir. İhvân'ın doğa bilimlerine yaklaşımı da bu bütüncül kozmolojiyi destekler niteliktedir. Risâlelerin önemli bir kısmı matematik, astronomi, biyoloji, coğrafya, musiki, anatomi ve psikoloji gibi bilimlere ayrılmıştır. Bu bilimler, İhvân'a göre yalnızca fiziksel dünyanın işleyişini açıklamaya hizmet etmez; aynı zamanda varlığın aklî boyutunu ve ruhsal tekâmülünü kavramanın zorunlu aşamalarıdır. Özellikle matematik ve astronominin kozmik düzeni ortaya koyması, tabiat bilimlerinin varlığın fiziksel yapısını açıklaması ve anatominin insan bedeninin evrensel yansımalarını incelemesi, İhvân'ın doğa bilimlerine verdiği önemin en açık göstergesidir. Bu süreçte canlı türleri arasında kurulan aşamalı ilişki, tekâmül fikrinin biyolojik bir yorumunu andırır. Ancak modern evrim teorisinden farklı olarak bu anlayış, biyolojik dönüşümü değil; varlığın ilâhî kaynağa doğru düzenli yükselişini ifade eden kozmo-ontolojik bir hiyerarşidir. Bu bağlamda madenlerin bitkisel hayata, bitkilerin hayvansal duyulara, hayvanların ise insanî akla doğru yükselen potansiyeller taşıması; tüm varlıkların tek bir ilkeye bağlı tekâmülî gelişimini göstermektedir. Dolayısıyla doğa bilimleri, sudûra dayalı yaratılışın fiziksel düzlemdeki görünümünü anlamaya yarayan birer araçtır. Bu araçlar, yalnızca fiziksel gerçekliği inceleyen bir disiplin değil; varlığın duyusal, aklî ve ruhsal olgunluğunu kavramaya imkân veren teorik bir basamaktır.

3. BÖLÜM: İHVÂN-I SAFÂ'DA TEKÂMÜL DÜŞÜNCESİ: KOZMİK VE AKTÜEL BOYUTLAR

Güncel akademik literatürde, klasik İslâm düşüncesinde aklî ve ruhî olgunlaşmayı ifade eden tekâmül kavramının, Batı düşüncesinde gelişen evrim kavramıyla doğrudan ilişkilendirilmesi yaygın bir eğilim olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu tür bir ilişkilendirme hem kavramsal hem de tarihsel açıdan önemli sorunlar barındırmaktadır. Nitekim bu ilişkilendirme sonucu İhvân başta olmak üzere erken dönem İslâm düşünürlerinin eserleri onların modern evrimin öncüleri olarak tanımlanmasına sebep olmaktadır. Bu durum, hem klasik İslâm düşüncesinin özgün bağlamının göz ardı edilmesine hem de tarihsel ve felsefî ayrımların yüzeysel biçimde ele alınmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda İhvân'ın cansız maddeden bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insana ve nihayetinde meleklere kadar uzanan hiyerarşik sistemi; mevcut literatürde evrimsel biyolojiye dair öncü yorumlar içerip içermediği, kavramsal benzerlikler ve düşünce tarihindeki yeri açısından tartışmaya açılmıştır. Özellikle İhvân'ın canlıların oluşumu, sınıflandırılması, türler arası ilişkileri ve gelişim süreçlerine dair görüşleri bu yaklaşımın ne ölçüde sistematik bir evrim anlayışıyla örtüştüğü sorusunu akla getirmektedir. Çalışmanın bu bölümünde, söz konusu tartışmaları analiz etmek amacıyla Mehmet Bayraktar'ın geliştirdiği "kozmolojik" ve "aktüel" evrim kıstasları temel referans olarak alınmıştır. Bu metodolojik çerçevede İhvân'ın kozmolojik, jeolojik ve mineralojik kabulleri; biyolojik, psikolojik, sosyal, epistemolojik ve siyasî alanlardaki tekâmülî açıklamalarıyla birlikte ele alınacaktır. Temel amaç, İhvân'ın düşünce dünyasının çağdaş İslâmî evrimsel yaratılış yaklaşımlarına ne ölçüde zemin oluşturabileceğini saptamaktır. Bu süreçte anakronizm tehlikesinden kaçınmak adına, her iki düşünce sistemi kendi tarihsel ve felsefî şartları içinde değerlendirilecektir.

3.1. Modern Literatürde İhvân-ı Safâ'nın Tekâmül Anlayışı

Güncel literatür incelendiğinde araştırmacılar, İhvân'ın mineralojiden metafiziğe uzanan varlık düzeni ve oluş süreçlerine dair açıklamalarını genellikle "tekâmül" ve "evrim" başlıkları altında sorunsallaştırmaktadır. Bu değerlendirmelerde, tekâmül kavramına klasik İslam düşüncesi ile modern felsefede yüklenen anlam ve kapsam farkının belirleyici bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Nitekim İhvân'ın erken dönemde biyolojik evrim süreçlerine dair anlamlı açıklamalar sunup sunmadığı ve bu görüşlerin modern

evrim kuramı karşısında nasıl konumlandırılması gerektiği hususunda literatürde farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bir kısım araştırmacı, İhvân'ın görüşlerini evrimsel düşünceye yapılmış özgün ve öncü katkılar olarak değerlendirirken; diğer bir kesim ise bu düşüncelerin modern biyolojik evrim anlayışıyla yapısal olarak örtüşmediğini savunmaktadır. İlk yaklaşımı benimseyenlere göre İhvân, bugünkü anlamıyla biyolojik evrimin temel mekanizmalarını (doğal seçilim, mutasyon vb.) teknik bir dille ele almamış olsa da biyolojik, psikolojik ve toplumsal alanlarda işleyen gelişim süreçlerine dair dikkat çekici bir düşünsel temel sunmuştur. Bu bağlamda Friedrich H. Dieterici (1821–1903), İhvân'ı "onuncu yüzyıl evrimcileri" ve "Darwin'in öncüleri" olarak nitelendirmiştir.[558] Benzer şekilde Yves Marquet, topluluğu sosyal evrim teorisinin erken dönem savunucuları arasında konumlandırırken;[559] Mehmet Bayraktar, İhvân'ın sistemini modern Darwinizm ve Yeni-Darwinizm'den daha tutarlı bir "evrimci yaratılış" yapısı olarak tanımlamıştır.[560] İzmirli İsmail Hakkı İhvân'ı, Darwin'in doğal seçilim ilkesi yerine "ilâhî inayet" fikrini merkeze alan ve bu konudaki ilk Arapça eserleri veren yapı olarak değerlendirmektedir.[561] Macit Fahri, İhvân'ın modern evrim teorisinin habercisi sayılabileceğine dikkat çekmiştir.[562] Konuya tarihsel bir perspektiften yaklaşan Muhammed Hamidullah ise Charles Darwin'in Cambridge'de eğitim gördüğü yıllarda Arapça öğrenerek İslâm düşüncesi üzerine çalışmalar yaptığını ileri sürmüştür.

---

558 Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafāʾ on Animals", 38; Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 198. Bu çıkarım, büyük ölçüde eserin başlığından hareketle yapılmış bir yorum niteliği taşımaktadır. Nitekim Dieterici, söz konusu çalışmasında İhvân'ın *Resâil*'inde yer alan ve varlıkların maden, bitki, hayvan ve insan şeklinde basitten karmaşığa doğru dereceli yükselişini ifade eden tekâmül fikrini ele almıştır. Ancak bunu modern anlamda biyolojik evrim teorisiyle doğrudan ilişkilendirmekten ziyade metnin içeriğini aktarma ve tanıtma yönünde bir yaklaşım sergilemiştir. Friedrich Dieterici, *Die Philosophie der Araber im IX. und X. Jahrhundert n. Chr. aus der Theologie des Aristoteles, den Abhandlungen Alfarabis und den Schriften der Lautern Brüder: Fünfzehntes Buch: Alfarabi, Philosophische Abhandlungen (Deutsch)* (Leiden: E. J. Brill, 1892), 213-228.

559 Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 199. Bayraktar'a göre Marquet'in *La Philosophie des Ikhwan al-Safa'* adlı eseri, İhvân'ın düşünce sistemini derinlemesine inceleyen 680 sayfalık bir tez çalışmasıdır. Bu eser, İhvân'ın insan, toplum ve doğa anlayışını birbirini tamamlayan unsurlar olarak ele alır ve sosyal evrim teorisi bağlamında değerlendirmektedir. İlgili eser için bkz. Yves Marquet, *La Philosophie des İhvan el-Safa'* (Cezayir: Société Nationale d'Édition et de Diffusion, 1975).

560 Bayraktar, başta İhvân olmak üzere erken dönem Müslüman düşünürlerin sahip olduğu "evrimci yaratılış" teorisini savunanların tamamı için bu nitelemeyi kullanmıştır. Özellikle "Ön-Darwinistler" olarak kabul edilen Buffon, Lamarck ve Erasmus Darwin üzerindeki Müslüman düşünürlerin etkisine dikkat çekmiştir. bkz. Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi,* 181-191.

561 İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ve Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, 35-37; İzmirli, *İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslam'da Tekâmül Nazariyesi*, 10-12.

562 Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 137-138.

Hamidullah'a göre Darwin'in incelediği materyaller arasında *İhvân-ı Safâ Risâleleri* ile İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-Asğar* adlı eseri de yer almaktadır.[563]

İkinci yaklaşımı benimseyenler İhvân'ın canlı ve cansız varlıklar arasında kurmuş olduğu kozmo-ontolojik derecelendirmelere bakılarak bütünüyle evrim ya da evrimsel yaratılışçılık düşüncesine sahip olduğunu düşünmenin tarihî ve doktrin açısından yanlış bir yorum olacağını düşünmektedir.[564] Buna göre Aristoteles'ten beri canlılar arasında yapılan hiyerarşi, canlıların basitten karmaşığa doğru evrimleşmesi değil; varlıkların ontolojik düzeylerine göre düzenlenmiş bir hiyerarşidir.[565] Bu hiyerarşiyi belirleyen ise varlığın biyolojik doğasından ziyade aklî ve ruhsal boyutlarda yaşadığı tekâmüldür.[566] Bu yaklaşım, modern teorilerden hem teknik hem de ontolojik açıdan belirgin şekilde farklılaşmaktadır. Bu gerçeğin farkında olan Tjitze J. de Boer, Hilmi Ziya Ülken, Seyyid Hüseyin Nasr, Godefroid de Callatay ve Ömer Türker gibi bazı modern araştırmacılar; İhvân'ın da dahil olduğu erken dönem İslâm düşünürlerinde modern anlamda bir evrim teorisinin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu araştırmacılara göre söz konusu düşünürler, biyolojik bir türemeden ziyade sudûra dayalı hiyerarşik bir yaratılış ve varlık dereceliliği modeli üzerinde durmaktadırlar.[567] De Boer, doğadaki hiyerarşik yükselişin fiziksel bir gelişim değil, ruhsal bir süreç olduğunu vurgulayarak İhvân'ın "Darwinist" olarak nitelenmesine karşı çıkar. Ona göre bu sistemde değişim; biyolojik yasalarla değil, yıldızların etkisi ve ruhun göçü gibi mistik unsurlarla gerçekleşir.[568] Ülken, İhvân'da bir tür evrim fikri bulunsa da bu, modern biyolojik evrimden ziyade Plotinos'un sudûr öğretisine yakındır. Evrim, varlıkların hiyerarşik düzende aşamalı biçimde gelişimini ifade eder. Ancak insanın ardından ilâhî âleme yükseliş düşüncesi, bu anlayışı çağdaş evrim teorilerinden ayırmaktadır.[569] Nasr, İhvân'ın tekâmül anlayışını fiziksel ve biyolojik bir süreçten ziyade metafizik temellere dayandırdığını ve türlerin ontolojik sabitliği ilkesini benimsediğini vurgular. Bu çerçevede değişim, türler arası dönüşümden

[563] Muhammad Hamidullah, *The Emergence of Islam*, ed. ve çev. Afzal Iqbal (Islamabad: Islamic Research Institute, 1993), 144-145.
[564] Ocak, *İhvân'ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi,* 71; Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi,* 200-201.
[565] Henry M. Morris, *Scientific Creationism* (Arkansas: Master Books, 1985), 235-255.
[566] Hourani, *Islam in European Thought*, 134-135; Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 158-162.
[567] Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 72-74; Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 200-201..
[568] T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1901), 85.
[569] Ülken, *İslâm Felsefesi*, 30.

ziyade tür içi farklılaşma ve çevresel şartlara bağlı çeşitlenme şeklinde anlaşılabilecek sınırlı bir değişim alanına işaret eder. Buna göre belirli bir tür, kendi arketipik formunun imkânları dâhilinde farklılaşabilir. İnsan topluluklarının coğrafya ve iklim şartlarına bağlı fizyolojik farklılıklar göstermesi veya canlıların çevresel koşullara uyum sağlaması bu türden bir değişim olarak değerlendirilebilir.[570] De Callatay, İhvân düşüncesinin bazı araştırmacılar tarafından Darwin öncesi bir evrim fikri şeklinde yorumlandığını, ancak bu tür okumaların çoğu zaman metnin aşırı yorumlanmasından kaynaklandığını belirtir. Bu görüşü savunanlar arasında *Resâil*'in ilk modern çevirmenlerinden Friedrich Dieterici de zikredilir. Bununla birlikte modern araştırmalar, İhvân'daki dereceli varlık düzeninin biyolojik türleşme fikrinden ziyade ontolojik bir süreklilik ve ruhsal yetkinleşme anlayışını yansıttığını ortaya koymuştur.[571] Benzer şekilde Türker de İslâm düşünce tarihinde kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi gelenekler içinde canlılığın mahiyetine dair çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Özellikle felsefî gelenekte canlı türlerinin birbirinden nasıl farklılaştığına ilişkin açıklamalara yer verilmiştir. Ancak bu teoriler, modern evrim anlayışında olduğu gibi canlı türlerinin milyonlarca yıllık bir süreçte evrim yoluyla birbirinden türediğini öne süren bir yaklaşım içermez. Dolayısıyla bu düşünürleri modern evrim teorisinin öncüleri ya da evrim fikrinin klasik dönem savunucuları olarak nitelendirmek temkinli bir yaklaşım gerektirmektedir.[572]

3.2. Kozmolojik Açıdan Tekâmül

İhvân, maddî evrenin oluşumunu fiziksel ve metafizik süreçlerin bileşiminden doğan kozmik bir düzen çerçevesinde ele almaktadır. Bu sistem kısaca evrenin ve varlığın kökeninin bir bütün olarak tek bir kaynaktan (Bir'den) türediğini ve farklı derecelerde sisteme hizmet ederek tekrar ilk kaynağına doğru bir öze dönüş hareketini ifade etmektedir. İhvân bu hareketin açıklanışında Pisagorcu sayı sistemini, Yeni-Eflâtuncu kozmik akıllar hiyerarşisiyle birleştirmiştir. Bu kozmik düzen içinde Yaratıcı, her şeyin başlangıcı ve ilk ilkesidir. Faâl akıl, varlıkların ilk örneklerini oluşturan güçtür. Küllî nefs, bu örnekleri yöneten ve harekete geçiren ilkedir. İlk madde, bu örneklere form kazandırırken tabiat, onları şekillendirendir. Mutlak cisim, form kazanmış bu varlıkları duyusallaştıran; felekler duyusal varlıkları başkalaştırandır. Dört unsur bu başkalaşımın

[570] Nasr, "On the Question of Biological Origins", 3-4, 8.
[571] Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafāʾ on Animals", 38.
[572] Türker, *Evrim Risalesi İslâm Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme*, 11-12.

temelini oluştururken müvelledât ise bütün bu sürecin ürünüdür. Anlaşılacağı üzere İhvân'ın bu yaklaşımı, evrenin başlangıcını modern kozmolojideki Büyük Patlama gibi değil;[573] ilâhî iradeyle başlayan sudûr süreciyle açıklamıştır.[574] Evrenin yaşı günümüzde olduğu gibi milyarlarca yıl öncesine değil zaman ve mekân üstü ilâhî bir tercihe dayalıdır. Gezegenlerin oluşumu, modern bilimdeki gibi gaz ve toz bulutlarının kütle çekimiyle değil[575] beşinci öz (esîr) ve dört unsurun maddesel niteliklerinden meydana gelmektedir.[576] Oluşum sıralaması açısından yıldızlar, galaksiler ve gezegenlerden oluşan modern sıralama yerine; felekler, yıldızlar ve gezegenlerden oluşan bir sıralama benimsenmiştir.[577] Evrenin sonu ise modern bilimdeki gibi bir büzülme veya çöküşle değil, tekâmül süreci sonucu varılan öze dönüş haliyle son bulmuştur.[578]

İhvân, Dünya'yı evrenin merkezi kabul eden yer merkezli modeli Aristoteles ve Batlamyus'un öğretileri doğrultusunda benimsemiştir.[579] Bu modelde evren sınırlı ve sonlu bir yapıya sahiptir.[580] Ay-üstü âlem, değişime uğramayan ve hareketsiz beşinci unsur olan esîrden oluşurken, Ay-altı âlem dört temel unsur ile yapılandırılmıştır.[581] İhvân'a göre her iki âlemde hem ortak hem de farklı nitelikler bulunur. Şekil, ışık, hareket, kuruluk ve şeffaflık gibi tamamlayıcı özellikler her iki âlemde de yer alırken; ağırlık, hafiflik, sıcaklık ve soğukluk yalnızca Ay-altı âleme özgüdür.[582] Bu niteliklerin etkileşimi, evrende gözlenen değişim ve dönüşüm hareketlerini mümkün kılmaktadır.[583] İhvân, Ay-altı âlemdeki bu değişimleri beş grupta incelemiştir. Bunlar: Dört unsurun birbirine dönüşmesiyle meydana gelen değişimler, hava ve iklim olaylarındaki

[573] Skybreak, *Evrim Bilimi ve Yaratılış Efsanesi*, 19.
[574] İhvân'a göre bu âlem, yani "tabiî şey", zaman içinde aşamalı olarak yaratılmıştır. Mutlak cismin boyut kazanması, gök cisimlerinin oluşumu, dört unsurun ortaya çıkışı ve maden, bitki ile hayvanların sırayla belirmesi, bu sürecin uzun sürdüğünü gösterir. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/382-383**.**
[575] Yıldızlar, dev gaz ve toz bulutlarının (çoğunlukla hidrojen ve helyumdan oluşan) yerçekiminin etkisiyle çökmesi sonucu oluşmaktadır. Çöken madde yoğunlaşarak sıcak ve yoğun bir çekirdek meydana getirmektedir. Ardından nükleer füzyon reaksiyonlarıyla enerji ve ışık üretilmektedir. William j. Kaufmann, *Evren'in Evrimi ve Yıldızların Oluşumu*, çev. Murat Alev (Ankara: Galeri Yayınları, 1979), 7-23.
[576] Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem*, 191-192. Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi,* 75.
[577] Skybreak, *Evrim Bilimi ve Yaratılış Efsanesi*, 20.
[578] Bilimsel görüşe göre evren, kütle çekiminin etkisiyle yaklaşık 10 milyar yıl sonra kapanarak başladığı tekliğe geri dönecektir. Benzer durum Kur'ân da her şeyin Allah'a döneceğini ifade etmektedir. Âl-i İmrân 3/83; Enbiyâ 21/104; Kınıkoğlu, "Varoluş, Evrim, İnsan ve İslam", 81.
[579] Ross, *Aristoteles*, 118-119.
[580] Ross, *Aristoteles*, 120.
[581] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 110-113; Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 72.
[582] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 73-75; Ross, *Aristoteles*, 129.
[583] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 69.

değişimler, toprak ve madeni cevherlerdeki değişimler, denizlerin derinliklerindeki değişimler ile müvelledâta ilişkin değişimlerdir.[584] Bu gruplandırma doğal dünyanın sürekli değişen dinamik yapısını açıklamak için temel bir çerçeve sunmaktadır.[585] Bu sınıflandırmalar gezegenlerin yerküreyle olan ilişkisi açısından da oldukça önemlidir. Çünkü gezegenlerin hem niceliksel hem de niteliksel hareketleri, Ay-altı âlemdeki varlıklar için en doğru tabiatı, en uygun karakteri ve en mükemmel nizamı ortaya koymaktadır.

3.2.1. Jeolojik Tekâmül

İhvân'ın yeryüzünün, iklimlerin, dağların, okyanusların ve kara parçalarının meydana gelişiyle ilgili tespitleri jeolojik tekâmül fikri açısından oldukça önemlidir.[586] Ancak bu tespitler günümüz jeolojik süreçlerinden ziyade metafizik ve felsefî bakış açılarıyla oluşmuştur. İhvân; evrenin yapısal oluşumunu küllî nefsin tabiat aracılığıyla, gezegensel çekim (gravitasyon)[587] ve dört unsurun etkileşimi üzerinden açıklamaktadır. Dört unsur, "mukavvim" (özsel) ve "mütemmim" (tamamlayıcı) şeklinde iki niteliği bulunmaktadır.[588] Unsurların bu niteliklerle etkileşimi, maddenin çeşitli şekillere dönüşmesini mümkün kılmıştır. Bu sayede ateş havaya, hava suya, su toprağa dönüşebilir ve bu döngü sürekli olarak devam eder.[589] İhvân'ın unsurları bu yönüyle etkileşimli kılması, kimyasal reaksiyonlar ve fiziksel değişimler sonucu maddenin hal değiştirmesine ve enerji akışına benzetilebilir. Örneğin; katı bir madde de sıcaklık arttıkça, madde önce sıvı sonra gaz haline gelebilir. Bu süreç, unsurların birbirleriyle sürekli etkileşim içinde olup evrendeki değişim ve dönüşümün temelini oluşturdukları anlamına gelmektedir. Ayrıca İhvân'ın dört unsura yüklediği saflık ve değer sıralaması, modern kimya ve fizikte elementlerin yoğunluk yapılarına ilişkin fikirlerle karşılaştırılabilir. Bu bağlamda

---

[584] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/319. Aynı sınıflamanın Türkçe metindeki çevirisi için bkz. İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 1/53-54; 2/16; Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* 120.
[585] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/76; 2/47-48.
[586] Callatay'a göre İhvân, yeryüzündeki değişimleri açıklarken kozmik döngüler ile doğal süreçleri birleştiren bir teori ortaya koymuştur. Onlara göre göksel hareketler iklimi ve coğrafyayı etkiler; bunun sonucunda dağlar, denizler ve yerleşim alanları zamanla dönüşür. Böylece doğa sürekli değişen ve dönüşen bir yapı olarak anlaşılır. Bu konuda yapılmış önemli bir çalışma için bkz. Callatay, "World Cycles and Geological Changes according to the Brethren of Purity", 1.
[587] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/53; Callatay, "World Cycles and Geological Changes according to the Brethren of Purity", 9.
[588] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/305-306; 2/55-56. Mukavvim (özsel) ve mütemmim (tamamlayıcı) şeklindeki ikili ayrım bir anlamda madde-form ilişkisini konu almaktadır. Nasr-Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 272.
[589] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/53.

unsurların saflık ve kıymet açısından farklılık göstermesi, onların terkip ve suretlerindeki çeşitliliği ifade ederken maddesel açıdan bir birliktelik bulunduğunu da ortaya koymaktadır.[590]

İhvân, Batlamyus'un coğrafi sisteminde olduğu gibi dünyayı ekvatordan kutuplara doğru yedi iklim kuşağına bölmüştür. Bu kuşakların her biri kendine özgü iklim ve hava koşullarına sahiptir. Her iklim kuşağındaki canlıların fiziksel özellikleri, karakterleri, ahlâkları ve zekâları farklılaşmaktadır. Atmosferin oluşumunda ise üç farklı tabakadan söz edilmektedir.[591] Esîr tabakası, Ay'ın dış çevresinde yer alır ve oldukça sıcak bir bölgedir. Zemheri, ortada bulunur ve son derece soğuktur. Nesîm, yeryüzüne en yakın tabakadır ve sıcaklık açısından mutedildir. Bu tabakalar arasındaki sıcaklık farklarının sebebi ise Güneş, Ay ve yıldız ışınlarının geliş açısıdır. Bu ışınlar yeryüzüne üç şekilde ulaşır: dar açıyla (hâd), dik açıyla (kâime) ve geniş açıyla (münferice). Işınların geliş açısı; yeryüzünün çeşitli bölgelerindeki havayı, suyu ve toprağı farklı derecelerde ısıtmaktadır. Bu yüzden kutuplar çok soğuk, ekvator ise çok sıcaktır. Bu aşırı sıcaklık ve soğukluk, bu bölgelerdeki hayvan ve bitki türlerinin sayısının az olmasına neden olmaktadır.[592] İhvân'a göre atmosfer; ısı ve ışığı, sıcaklık ve soğukluğu doğrudan depolamaktadır. Yine burada depolanan su buharı (duman) da sıcaklıkla yükselir ve soğuyarak yeryüzüne iner. Arada oluşan sıcaklık ve basınç farkları, rüzgârların oluşmasına neden olur. Akabinde fırtınalar, yıldırımlar, gök gürültüleri, çeşitli sarsıntılar ile birlikte sisler, bulutlar ve ışık halkaları (hâlât) meydana gelir. Meteorolojik anlamda yağmurlar, çiğ, ıslaklık, kırağı, kar, dolu, gökkuşağı vb. doğal olaylar bu süreci takip eder. Hatta denizlerin yükselmesi ve nehirlerdeki gelgitlerin bile bu atmosferik değişimlerle ilişkisi vardır.[593] Oysa modern anlamda dünya üç iklim kuşağına bölümlenmekte;

---

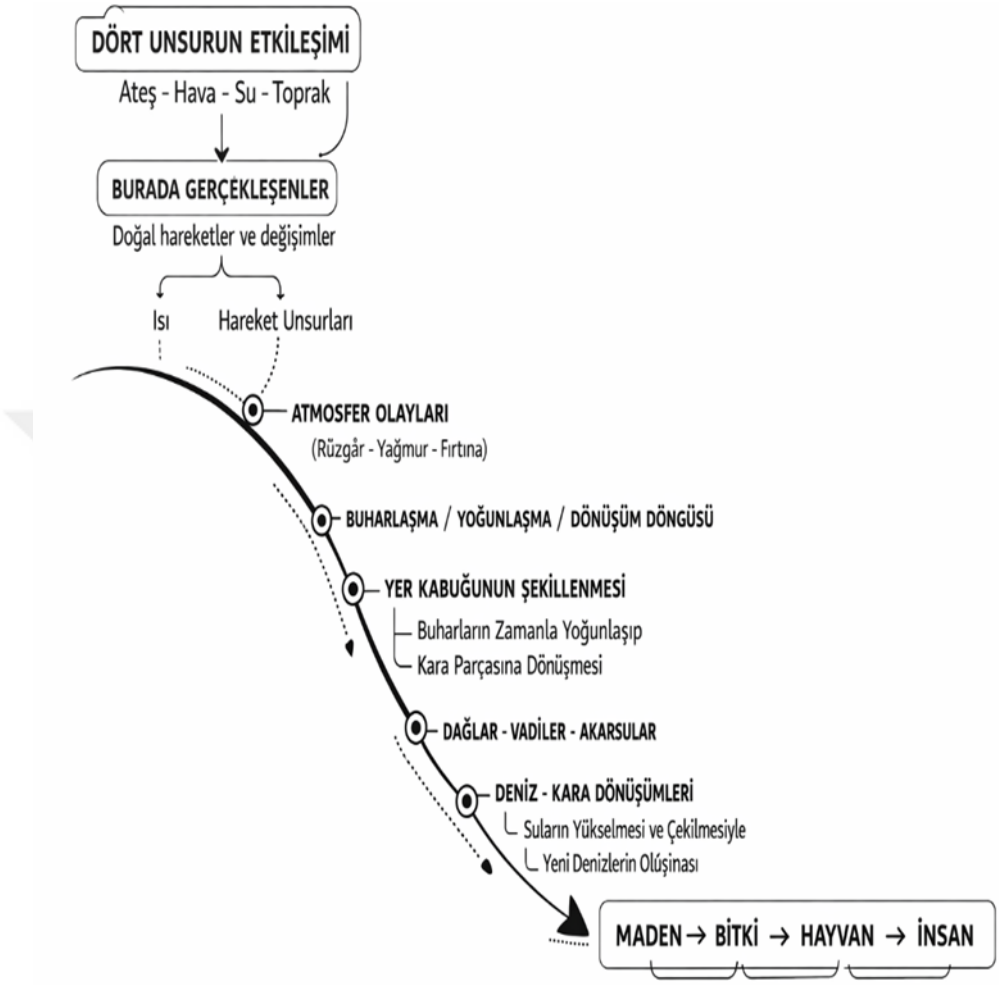
[590] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/17. Yeni-Eflâtuncu zemin açısından varlıkların oluşumunda dört unsurun kaynaklığı, sıralanışı ve hal değişimi için bkz. Plotinos, *Üsûlûcyâ,* 238-239.

[591] İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Sâfâ Risâleleri*, 1/117-128. Godefroid de Callatay, "Ṣūrat al-Arḍ: İhvân el-Ṣafā'da Hareket Halindeki Bir Coğrafya", *Ortaçağ Arap ve Latin Dünyalarında Doğaya Hakim Olmak: Arap Biliminin Mirası ve Aktarımı Üzerine Çalışmalar (Charles Burnett Onuruna),* ed. Ann Giletti – Dag Nikolaus Hasse (Turnhout: Brepols, 2023), 60. İhvân'a göre yedi iklim bölgesi içinde yalnızca orta kuşak dengeli bir yapıya sahiptir. Peygamberler ve bilge kişiler bu bölgede ortaya çıkar. Diğer iklimlerde yaşayan toplumlarda ise çevresel şartların etkisiyle hem fiziksel özelliklerde hem de davranışlarda sertlik, kabalık veya ölçüsüzlük gibi farklılıklar görülebilir. İhvân, bu değerlendirmeyi temellendirirken tarihsel kaynaklarda zikredilen Zenciler, Habeşliler, Ye'cûc-Me'cûc, Bulgarlar ve Sicilyalılar gibi çeşitli toplulukları örnek olarak zikretmektedir. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 124.

[592] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/61-62.

[593] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/63. İhvân'a göre akarsular denizlere ulaşır, burada buharlaşarak atmosfere yükselir ve yoğunlaşarak yağmur hâlinde tekrar yeryüzüne iner. Böylece tabiatın sürekliliğini sağlayan

atmosfer de troposfer, stratosfer, mezosfer, termosfer ve ekzosfer şeklinde beş katmana ayrılmaktadır.[594]

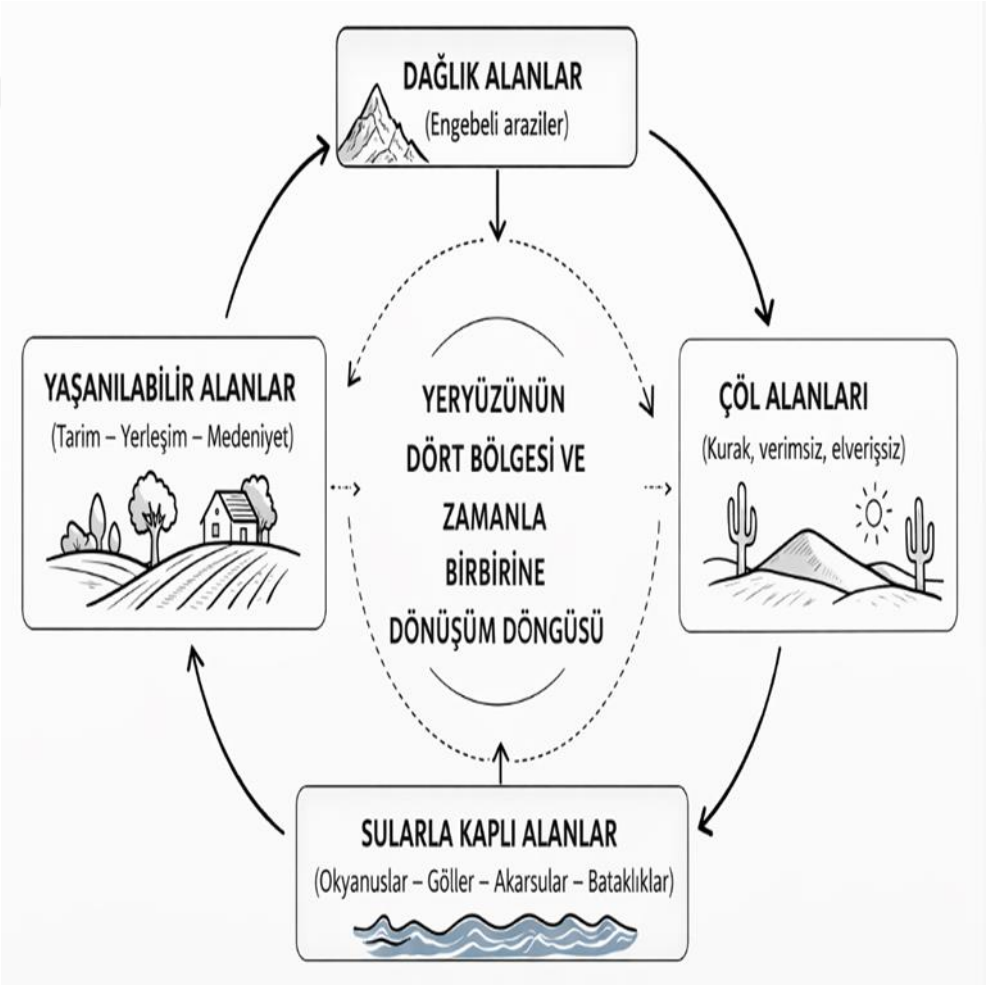


Şekil 5: Atmosferik ve Jeolojik Süreçlerden Varlık Mertebelerine Geçiş
Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

İhvân; yeryüzü şekillerinin, dağların, suyun, madenlerin ve canlıların oluşumuyla ilgili tutarlı açıklamalar geliştirmiştir. Yeryüzünü dört bölgeye ayırmıştır. Çöllerle kaplı alanlar (kurak, verimsiz ve kullanılmaya elverişsiz bölgeler), sularla kaplı alanlar (okyanuslar, göller, akarsular ve bataklıklar), dağlık alanlar (engebeli araziler) ve yaşanılabilir alanlardır (tarım yapılan, yerleşilen ve medenileşmiş). Bu coğrafi sınıflandırma, yalnızca mekânsal bir ayrımı değil; aynı zamanda bu alanların uzun bir zaman diliminde birbirine

doğal bir döngü gerçekleşmiş olur. Bu açıklama, modern su döngüsü anlayışıyla dikkat çekici bir paralellik göstermektedir. İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 117.
[594] Mehmet Akif Ceylan, *Genel Fiziki Coğrafya* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 135-140.

dönüşeceğini de göstermektedir. Örneğin; çeşitli iç ve dış etkenlerle dağ alanları çöl alanlarına, çöl alanları su alanlarına, su alanları dağ alanlarına ve onlar da tekrar çöl alanlarına dönüşebilir.[595] Denizel alanlarla karasal alanların zamanla birbirine dönüşmesi, modern jeoloji literatüründe milyonlarca yıl süren doğal bir olgudur. Bu olgu deniz seviyesindeki yükselmeleri ifade eden transgresyonlar ile geri çekilmeleri ifade eden regresyonlar, levha tektoniği hareketleri, erozyon, tortulanma (sedimantasyon) ve uzun vadeli iklim değişiklikleri gibi dinamiklerle birlikte ele alınmaktadır.[596] Oysa İhvân, bu durumu çok önceleri doğanın sürekli değişim hâlinin bir yansıması olarak kabul etmiştir.



Şekil 6: Yeryüzü Coğrafyasının Dört Temel Bölgesi ve Karşılıklı Dönüşümü

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

[595] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/81; Callatay, "World Cycles and Geological Changes according to the Brethren of Purity", 9-15.
[596] Ceylan, *Genel Fiziki Coğrafya*, 78-95.

Dağların oluşumuna bakıldığında İhvân, onları yeryüzü topografyası açısından dengeleyici bir unsur olarak görmektedir. Ayrıca dağların, toprağın ve kayaç yapılarının depremlerle ilişkisi olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlamda dağlar sert, yumuşak ve kumul[597] gibi farklı kayaç türlerinden oluşur. Özellikle yumuşak kayaçlar, katmanlı ve geçirgen yapıları sebebiyle bünyelerinde su, boşluk (mağara, çukur) ve organik artıklar barındırabilir. Bu tür kayaçlarda biriken sular, dar kanallar boyunca birleşerek denize doğru akarsa, akarsu yatakları ve vadiler gibi yeryüzü şekillerini meydana getirirler.[598] Ancak bu tür alanlarda biriken su ve buhar, yer kabuğu ısındığında genleşip dışarı çıkamazsa sıkışarak depremlere yol açabilir. Modern jeolojiye bakıldığında buharların ve sıvıların sıkışması yalnızca bazı volkanik depremlerde etkilidir. Tektonik depremlerin oluşumunda bu tür etkiler belirleyici değildir.[599] Sonuç olarak İhvân'ın varlığın jeomorfolojik açıdan ortaya çıkış sürecini şu şekilde yorumladığını söyleyebiliriz: Dört unsurun etkileşimi, atmosferin oluşumu, yer kabuğunun şekillenmesi, kayaçların oluşumu, akarsu yataklarının meydana çıkışı, depremlerin oluşumu ve ardından bitki, hayvan ve insanın ortaya çıkışıdır.[600]

3.2.2. Mineralojik Tekâmül

İhvân'a göre madenler; Ay-altı âlemdeki dört unsurun ilâhî irade ve göksel etkilerle geçirdiği dönüşümler sonucu zamanla birikerek oluşmuşlardır.[601] Madenler, cansız maddeler olarak değil canlılığın kaynağı ve zemini olarak değerlendirilmiştir. Bitkiler,

---

[597] Callatay'a göre İhvân, jeolojik dönüşümleri açıklarken erozyon, tortullaşma ve dağ oluşumu gibi süreçleri döngüsel bir model çerçevesinde ele almıştır. Bu yaklaşım, daha sonra İbn Sînâ'nın dağ oluşumuna dair açıklamalarıyla bazı benzerlikler göstermiş; hatta kayaçların oluşumu ve sınıflandırılmasına dair görüşleri bakımından modern jeolojiyle kısmi paralellikler taşıdığı ileri sürülmüştür. Callatay, "World Cycles and Geological Changes according to the Brethren of Purity", 14-15. Modern jeomorfolojiye göre kayaçlar, dört büyük jeolojik zaman dilimi boyunca minerallerin çeşitli süreçlerle bir araya gelmesiyle oluşmuş ve üç ana grupta sınıflandırılmıştır: Magmatik (igneöz) kayaçlar, tortul (sedimanter) kayaçlar ve başkalaşım (metamorfik) kayaçlar. Sırrı Erinç, *Jeomorfoloji* (İstanbul: Der Yayınevi, 2000), 15-19; Futuyma, *Evrim*, 70. İhvân, kayaçların oluşumuna neden olan kimyasal ve fiziksel değişim süreçlerinin farkındadır. Bu süreçlerde temel etkenler sıcaklık ve basınçtır. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 73.

[598] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/85.

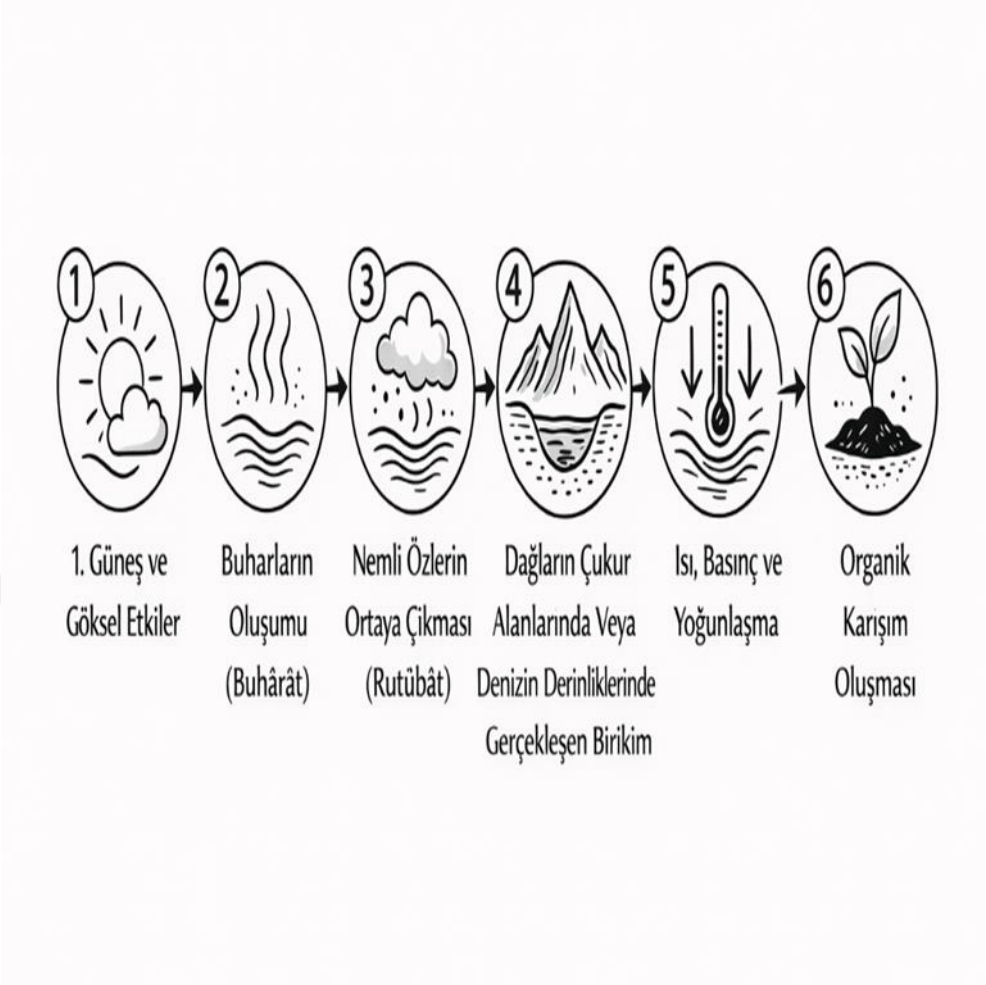
[599] James S. Monroe - Reed Wıcander, *Fiziksel Jeoloji*, çev. Kadir Dirik, Mehmet Şener (Ankara: Berkay Yayıncılık, 2007), 243.

[600] İhvân'ın bu yaklaşımında dinî metinlerin etkisi açısından bkz. "Allah toprağı cumartesi, dağları pazar, bitkileri pazartesi, hoş olmayan şeyleri salı, hayvanları çarşamba, insanı ise cuma günü yarattı." Müslim, *Sahih-i Müslim*, 2789.

[601] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/97; Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 73; Onay, "İhvan-ı Safa Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi", 289.

hayvanlar ve nihayetinde insan da bu inorganik temelden yani madenlerden başlayarak gelişen bir ontolojik merdivenin halkasıdır.[602] Bu sürecin ilk aşamasında fiziksel varlıkların temel hammaddesi diyebileceğimiz "buharlar" (bukharât) ve "öz sular" (rütûbât) adlı iki temel bileşen rol oynamaktadır. Buharlar, Güneş ışınlarının etkisiyle yeryüzündeki su kütlelerinden yükselen gazlardır (duman). Öz sular ise yağmur suları tarafından yerin derinliklerine çekilen ve oradaki toprak tabakasıyla bütünleşerek sıcaklık ve basıncın etkisiyle olgunlaşan şeylerdir. Bu bakımdan öz sulara atmosferde bulunan su buharının yoğunlaşarak sıvı hale gelmesidir de diyebiliriz.[603] Yer kabuğunun geçişken kısımlarında biriken bu öz sular, sıcaklık ve basınç gibi çevresel faktörlerle etkileşerek yüzeye doğru yükselmektedir. Bu süreçte öz sular buharlaşma ve yoğunlaşma gibi fiziksel değişimlere uğrayarak katılaşabilir. Böylece toprak yapısındaki farklı bileşenlerin bir araya gelerek tepkimeye girmesiyle madeni nitelikte ilk cevherlerin oluşumuna zemin hazırlar.[604] Böylelikle ilk olarak sıvı bir maden olan "cıva" ortaya çıkarken, uzun süreli sıcaklığın etkisiyle de "kükürt" oluşmaktadır. Bu anlayışa göre bütün madenler cıva ile kükürdün farklı oran ve saflık derecelerinden oluşmaktadır.[605]

[602] Darraz, "The Universe as a Great Human Being", 95-96.
[603] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/53-2/55.
[604] İhvân, doğadaki madenlerin oluşumunu buharların yoğunlaşmasıyla açıklamıştır. Bu yaklaşım, modern bilimde minerallerin oluşumunu açıklayan kristalleşme ve çökelme süreçleriyle dikkat çekici bir benzerlik göstermektedir. Örneğin manyezit minerali, yer altındaki sıcak ve iyon yüklü hidrotermal suların, serpantin gibi kayaçların çatlaklarında birikip zamanla çökelmesiyle oluşur. Bu süreçte sıcaklık, basınç ve kimyasal yoğunluk gibi faktörler belirleyici rol oynamaktadır. Bahsi geçen modern süreçler için bkz. Mehmet Bayırlı-Necmettin Erdoğan, "Jeolojik Mineral Dentritlerinin Oluşumu", *Kırıkkale Üniversitesi Bilimde Gelişmeler Dergisi,* 2/1 (Haziran 2013), 119.
[605] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/96; 3/352. Eski simya anlayışında cıva ve kükürt erkek ve dişi ilkeleri, yani doğadaki zıtlıkların birleşimini temsil etmektedir. Bu durumun bir yansıması olarak İhvân'a bakıldığında da bu madeni cevherler farklı sıcaklık, basınç ve zaman faktörlerindeki değişimle diğer madeni cevherleri oluşturalar. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/88. İhvân'ın maden anlayışı, klasik simya ve astrolojiyle iç içe bir nitelik taşımaktadır. Her madenin, belirli bir gök cismiyle ilişkilendirildiği ve bu ilişkinin yeryüzüne yansıyan anlamlar taşıdığı düşünülür. Örneğin, altın Güneş'le bağlantılı olarak asalet, saflık ve aydınlanmayı temsil ederken; demir Mars gezegeniyle ilişkilendirilmiş ve güç, savaş ile hareketin simgesi olarak kabul edilmiştir. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/259-260.



Şekil 7: Kozmik ve Tabiî Etkilerle Organik Maddenin Oluşum Süreci
Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Kükürt ile cıva tekrar birleşir, karışır ve uygun oranlarda bir araya geldiklerinde ısınma ve olgunlaşma sürecinde farklı mineral türlerine dönüşerek sertleşirler.[606] Altın, gümüş, bakır, demir, kalay ve kurşun oluşumu tam madenlerdir. Kireç taşı, alçı taşı, tuz, zift ve kükürtlü kayaçlar oluşumu eksik kayaçlardır. Mermer, akik, billur, yakut, zümrüt katılaşmış taşlardır. Beyaz toprak (kireçli), kırmızı toprak (demirli), sarı toprak (kükürtlü) ve siyah ağır toprak (kurşunî) ise en alt seviyedeki toprağımsı özlerdir.[607] Oluşan bu madeni türler; ilerleyen süreçte çeşitli çevresel (sıcaklık, hava, su ve toprak)[608] ve göksel etkilerle birlikte -unsurlarının bileşim miktarına bağlı olarak- canlılık niteliği kazanabilir. Böylelikle ilk canlılık belirtileri diyebileceğimiz üreme, büyüme ve beslenme gibi

[606] Martin Levey, "Arabic Mineralogy of the Tenth Century", *Chymia* 12 (1967), 15-16.
[607] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/79-96, 3/166; Darraz, "The Universe as a Great Human Being", 97.
[608] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/83.

bitkilere ait yetiler ortaya çıkarak canlılık kategorisinin en alt düzeyini oluşturur. Bu temel yetiler üzerine inşa edilen duyusal ve bilişsel kabiliyetler daha karmaşık yapılara doğru gelişir ve hayvansal hayat dediğimiz seviyeye ulaşır. Nitekim yaptıkları gözlemler sonucu çamurda, deniz çukurlarında ve nehirlerin derinliklerinde kendiliğinden oluşan kurtçukların varlığı söylemi de onların bu yargısını doğrular niteliktedir.[609] Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken husus, İhvân'ın oluşum süreçlerini yer ve zaman şartlarına bağlı bir ayrım içinde ele almasıdır. Buna göre göre madenlerin teşekkülü; toprak yüzeyi, mağara ve çukurlar ile deniz dipleri gibi farklı mekânlarda gerçekleştiği için türleri ve nitelikleri de değişiklik gösterir. Cansızdan canlıya geçişi temsil eden örnekler arasında, özellikle deniz diplerinde ve su rezervuarlarında uzun süreli olgunlaşma süreçleri sonucunda meydana gelen midye, inci ve yarı bitkisel özellikler taşıyan mercan zikredilir. Buna karşılık dağ çukurlarında gerçekleşen oluşumlarda ise madenler hiyerarşisinin en üst basamağında altın yer alır.[610]

Modern mineralojiye baktığımızda mineraller, yer kabuğundaki çeşitli jeolojik süreçlerin sonucu yoğunlaşarak maden yataklarını oluşturmuşlardır. Örneğin magmatik etkileşimler sonucu yaşanan ani soğumayla platin, kromit, manyetit, titanit vb. madenler oluşmuştur. Hidrotermal etkileşimler (sıcak ve basınçlı su çözeltileri) sonucu altın, gümüş, bakır, kurşun, çinko vb. madenler açığa çıkmıştır. Metamorfik (yüksek sıcaklık ve basınca maruz kalan kayaçların içyapısında) etkileşimlerle talk, grafit, asbest, manganez vb. madenler yapılanmıştır. Tortul (kayaçların fiziksel ve kimyasal ayrışması) etkileşimler sonucu ise boksit (alüminyum), fosfat, tuz, kömür vb. madenler belirmiştir.[611] Bu bağlamda İhvân'ın öz sular şeklinde başlattığı oluşum sürecinin, modern anlamda maden oluşumunda etkileri olan hidrotermal sıvılarla benzerlik gösterdiği söylenebilir. Yine İhvân'ın sert, kumul ve yumuşak kayaç ayrımı[612] doğrudan bilimsel bir sınıflama olmasa

[609] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 3/182. Aristoteles, *Hayvanların Oluşumu* adlı eserinde onları; doğuran, yumurtlayan, yarı-yumurtalı ve en altta çamur gibi cansız maddeden çıkan canlılar olarak sınıflandırmıştır. Aristoteles, *Aristotle's History Of Animals In Ten Books*, 140-141. Aristoteles'e göre biyolojik oluşum, her maddenin içinde bulunan aktif bir öz sayesinde gerçekleşir. Döllenmiş yumurtalar da bu özün etkisiyle canlılık kazanmaktadır. Çamur, kum veya leş gibi cansız maddelerin de belirli koşullarda kendiliğinden canlı oluşturabileceğini savunmuştur. Ancak bu abiogenez inancı, mikroskobun keşfiyle geçerliliğini yitirmiştir. Bozer vd. *Evrim Anaforu ve Gerçek*, 87.
[610] Levey, "Arabic Mineralogy of the Tenth Century", 17.
[611] Ahmet Faik Yılmaz – Mehmet Karakaya, *Genel Jeoloji* (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 150-165; Morris, *Yaratılış Modeli*, 97-102.
[612] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/85.

da magmatik, metamorfik ve tortul kayaç tipleriyle benzer bir anlama sahiptir. Bunun yanında İhvân'ın canlılık anlayışında olduğu gibi modern bilimsel verilere göre de tüm canlıların yapısı belirli miktarda elementlere dayanmaktadır.[613] Bu yaklaşıma göre yeryüzünün erken dönem atmosferinde yer alan su buharı, hidrojen, metan ve amonyak gibi gazlar, Güneş'in ultraviyole ışınları, şimşeklerin oluşturduğu elektrik yükleri, radyoaktif kayaçlardan yayılan enerji ve volkanik ısı gibi dış etkenlerle etkileşime girerek, ilk canlı hücrenin ortaya çıkmasını mümkün kılan organik moleküllerin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu şekilde oluşan basit organik bileşikler, yağmur sularıyla göl ve denizlere taşınarak birikmiş; burada zenginleşen karışımlar halinde amino asitler ve diğer organik maddelerle birleşerek ilk proteinler ve karbonhidratları meydana getirmiştir.[614] Dolayısıyla canlı olarak addettiğimiz basit yapılı varlıklar; moleküllerin karmaşık şekilde bir araya gelmesiyle oluşmuştur.[615]

Sonuç olarak İhvân'ın yaşadığı dönemde, elementlerin kimyasal özelliklerini açıklayacak modern mineralojik bilgiler henüz mevcut değildi. Bununla birlikte onların dört unsur anlayışı, her ne kadar modern anlamdaki element kavramıyla birebir örtüşmese de doğanın temel yapı taşlarını temsil etme işlevi açısından benzerlik göstermektedir. Nitekim bugün toprağın yapısında bulunan karbon (C), magnezyum (Mg), kalsiyum (Ca), silisyum (Si), demir (Fe), alüminyum (Al) ve fosfor (P) gibi minerallerin biyolojik organizmaların oluşumunda rol oynadığı bilinmektedir. Aynı durum ateş, hava ve su içinde söz konusu olup modern mineralojiye göre sırasıyla hücre yapısı, kemik dokusu, kas gelişimi ve protein sentezi gibi yaşamsal süreçlerde önemli rolleri olduğu açıktır.[616] Nitekim İhvân'da varlıkların unsurlar düzeyinden başlayarak sürekli olarak şekil değiştirdiğini; su ve toprağın bitkiye, bitki ve hububatın meyveye, meyvenin insan vücuduna yararlı besine ve ardından et, kan ve kemik gibi dokulara dönüştüğünden

[613] Modern biyoloji de tüm canlıların belirli temel elementlere dayandığını ortaya koymuştur. Mehmet Karataş vd., *Moleküler Biyoloji* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012), 3.
[614] Hasenekoğlu, *Evrim Teorileri ve Mutasyonlar,* 41; Bozer vd. *Evrim Anaforu ve Gerçek*, 114-115.
[615] Futuyma, *Evrim*, 92. İlk canlıların oluşumunda silisyum dioksit kristalleri, amino asit ve nükleik asitlerin birikip düzenlenmesine zemin sağlamıştır. Kınıkoğlu, "Varoluş, Evrim, İnsan ve İslam", 75. Canlıların en belirgin genel özellikleri arasında kimyasal özgünlük, karmaşıklık, hiyerarşik örgütlenme, üreme (kalıtım ve varyasyon), bir genetik programa sahip olma, çevreyle etkileşim ve hareket yeteneği yer alır. Cleveland P. Hickman, vd., *Zooloji: Entegre Prensipler*, çev. Ertunç Gündüz (Ankara: Palme Yayıncılık, 2016), 3.
[616] Alberts vd., *Molecular Biology of the Cell* (New York: Garland Science, 2015), 45-55; Morris, *Yaratılış Modeli*, 52-53.

bahsetmiştir.[617] Bu dönüşüm süreci yalnızca oluşla sınırlı değildir; bozuluş süreci için de söz konusudur.[618] Bu düşünsel çerçeve, modern biyolojideki karbon ve azot döngüsüyle kavramsal düzeyde benzerlikler taşımaktadır. Örneğin; canlılar öldüklerinde ayrışarak toprağa karbon ve azot bırakırlar, bu elementler bitkiler tarafından emilir, ardından hayvanlar tarafından tüketilir ve yeni canlı yapılarını meydana getirir. Böylece madde, doğada formlarını değiştirerek döngüsel bir varlık kazanır. Ayrıca insan gibi karmaşık organizmalar, sindirim yoluyla bitki ve hayvan hücrelerinden alınan bu bileşenleri ya geçici olarak kullanmakta ya da simbiyotik ve parazittik ilişkiler aracılığıyla kalıcı bir biçimde vücutlarına entegre etmektedir. Bu bağlamda insan bedeni, milyarlarca farklı hücresel yapı ve organizmayı geçici veya kalıcı olarak barındırabilmektedir.[619]

3.3. Aktüel Açıdan Tekâmül

Modern evrim kuramı, evrimi yalnızca geçmişte yaşanmış biyolojik bir süreç olarak değil; günümüzde de çeşitli şekillerde etkisini sürdüren dinamik bir olgu olarak ele almaktadır.[620] Biyolojik evrim teorisi; kendi alanının ötesinde psikoloji, sosyoloji, felsefe, ekonomi, sanat, politika ve tarih gibi disiplinlerde de tartışılmıştır.[621] Bu bağlamda evrim; yalnızca canlıların genetik yapılarındaki değişimlerle sınırlı kalmayıp insanın düşünsel, toplumsal ve kültürel boyutlarına da sirayet eden çok yönlü bir süreç haline gelmiştir. Mehmet Bayraktar'ın ifadesiyle; İhvân'ın da içinde bulunduğu birçok İslâm düşünürü, bu çok katmanlı evrim anlayışını kabul etmekte ve bunu eserlerinde farklı yönleriyle ele almaktadır.[622] Bu doğrultuda İhvân'ın aktüel evrimle ilişkilendirilebilecek düşünceleri değerlendirilmiş; söz konusu görüşler biyolojik, psikolojik, epistemolojik, sosyolojik ve siyasî açılardan olmak üzere beş başlık altında sunulmuştur.

---

[617] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 3/179-180; 2/54. Mantarlar, bitkilere göre daha basit bir yapıya sahip olmalarına rağmen, çevrelerindeki mineralleri emip bünyelerinde biriktirebilme özellikleri sayesinde madenlerle bitkiler arasında geçiş niteliği taşıyan canlılardır. İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/89. Bitkilerde bir annenin yediği besinleri dönüştürerek yavrusuna sunmasına benzer biçimde, doğanın besleyici ve dönüştürücü işlevine sahiplerdir. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/151; Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı-Âlem*, 182.
[618] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 4/208.
[619] Karataş vd., *Moleküler Biyoloji*, 3.
[620] Douglas J. Futuyma, *Evolution* (Birleşik Krallık: Oxford University Press, 2013), 45-47; Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 169.
[621] Tatlı, *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim*, 97.
[622] Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 16.

İhvân, insanın varoluşundan toplumsal örgütlenmenin en üst noktasındaki siyasete kadar uzanan bir tekâmül çizgisini takip etmiştir. Bu bağlamda insan en temelde biyolojik bir varlık olarak ortaya çıkmıştır. Biyolojik temelinin üzerine zihinsel süreçler ve ahlâkî eğilimler psikolojik düzlemde inşa olunmuştur. Ardından zihinsel yapısıyla ürettiği bilgi, epistemolojik süreçlerle anlam kazanıp sistematik hale gelmiştir. Üretilen bilgi zaman içinde toplumsal ilişkileri, normları ve kurumları şekillendirip sosyal yapıyı oluşturmuştur. Son aşamada ise toplumsal düzen, çeşitli güç ilişkilerinin kurulmasıyla siyasî yapılara dönüşmüştür.

3.3.1. Biyolojik Açıdan Tekâmül

İhvân varlık düzenini madenlerle başlayan inorganik kısımdan bitkilere doğru uzanan organik süreçlerle açıklamaktadır. Bu düzen Aristoteles'in "merâtibü'l-vücûd" anlayışının İslâm düşüncesine uyarlanmış biçimidir.[623] Bu hiyerarşik yapıda tür, cins ve fert ayrımı yapılırken her varlığın kendi düzeyinde sahip olduğu kabul edilen "canlılık hali" esas alınmıştır.[624] Bu çerçevede varlıkların hareket, duyusal donanım ve aklî kapasiteleri doğrultusunda kademeli bir sınıflama inşa edilmiştir. Canlılık hali dört unsurun ilâhî ve göksel etkiler altında zamanla geçirdiği fiziksel ve kimyevî dönüşümler neticesinde ortaya çıkmıştır.[625] Daha önce de belirtildiği gibi İhvân; yer altındaki boşluklarda biriken toprak ve su tabakasının sıcaklık ve basınç etkisiyle öz sular hâline gelerek yeni maddelere dönüşmesini canlılığın başlangıcı olarak görmektedir. Özellikle denizin derinliklerinde sıcak, durgun ve berrak suların bulunduğu bölgelerde göksel etkiler sonucu canlılığın ilk temsilcisi olan "mercan" açığa çıkmıştır. Mercan hem madenlerin en gelişmişi hem de bitkisel hayata geçişin ilk halkasını oluşturan yarı canlıdır. Ardından bitkiler sınıfının en alt basamağındaki "yeşil gübre ve mantarlar"[626] en

---

[623] Nasr, *Science and Civilization in Islam,* 95-97. Bu sürecin Aristotelesçi bir süreklilik (madde-form) anlayışı oluşu için bkz. Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafāʾ on Animals", 37.

[624] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/282-283. Bu bölümde ele alınan biyolojik tekâmül meselesi daha önce tarafımızdan yayımlanan bir çalışmada ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Abdullah Zorbacı, "İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Biyolojik Açıdan Tekâmül", *Dini Araştırmalar Dergisi* 69 (Aralık 2025), 585-612.

[625] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/97. Meşşâîler, türlerin oluşumundan önce sabit birliğin; Tanrı, akıllar ve nefisleri kapsadığını savunurlar. Türker, *Evrim Risalesi İslâm Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme,* 103.

[626] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/89. Mantarlar hem klasik hem de modern biyolojide kendine özgü bir konuma sahiptir. Ne bitki ne de hayvan sınıfına tam olarak giren bu organizmalar, bugün fungi âlemi adı altında ayrı bir sınıflandırmaya tâbi tutulmaktadır. Fotosentez yapmamaları, dış ortamdan organik madde emerek beslenmeleri ve miselyum yapısıyla yeraltında geniş ağlar oluşturmaları, onları hem bitkilerden hem de hayvanlardan ayırmaktadır. Michael J Carlile vd., *The Fungi* (Cambridge: Academic Press, 2000), 75.

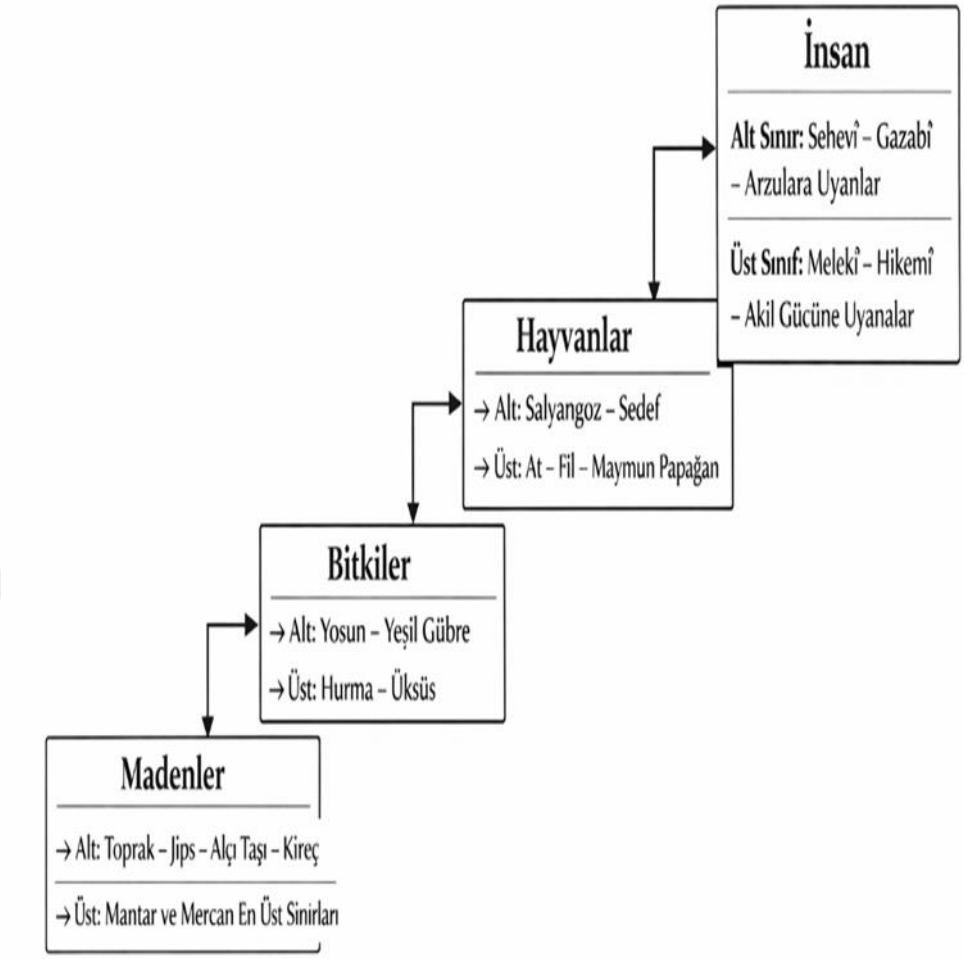
üst basamağında "hurma" ve "üksus" gibi gelişmiş türler çeşitlenmiştir. Hayvanlar arasında yalnızca dokunma duyusuna sahip olan "salyangoz ve sedef" gibi sert kabuklular en alt basamağı oluştururken, "solucan, kurtçuk ve bazı yumuşakçalar" orta basamağı temsil etmiştir. Balıklar ve kuşların yanı sıra tatma, koklama, işitme ve görme duyularının tam geliştiği "at, fil ve maymun" gibi hayvanlar en üst basamakta yer almıştır. İnsan ise akıl, ruh ve davranış özellikleriyle hayvanların üzerinde konumlanmıştır.[627] Bu yaklaşım; her ne kadar deneysel verilere dayanmayan metafizik bir kozmoloji çerçevesinde şekillenmiş olsa da cansız maddeden canlı organizmaların türemesi fikri bakımından, modern biyokimyadaki abiogenez yaklaşımıyla kavramsal düzeyde değerlendirilebilir.[628] Nitekim günümüzde bilim çevrelerinde en geçerli kabul edilen kuram, moleküler yaratılış ya da kendi kendine oluşumdur.[629] Ancak İhvân'ın tam anlamıyla cansızdan canlıya "rastlantısal" bir geçişi savunduğunu söylenemez. Zira onlar için bu ilerleme ilâhî iradenin küllî nefs eliyle gerçekleştirdiği temel bir etkinliktir.[630]

[627] İhvân'a göre insanın dik durması, ruhunun göklere yönelişini ve metafiziksel ilerleyişini sembolize eder. Bitkiler toprağın derinlerine, hayvanlar toprağın yüzeyine, insan ise aklıyla (başıyla) göğe yönelmektedir. Onu diğer canlılardan üstün kılan, biçim değil; küllî nefsten pay alan cüz'î nefsi ve bu sayede ruhsal âleme yakın oluşudur. Şahin, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan Sorunu", 52. İhvân'a göre hayvanlar, kimi zaman beden yapılarıyla, kimi zaman da nefsin zekâ ve ahlâkî saflığı bakımından insana benzerlik gösterir. Örneğin fil, söylenen bazı şeyleri kavrayabilir; papağan ve bülbül duyduklarını taklit eder. Sığır, koyun, eşek ve deve insanın hizmetinde çalışır. Ayı ve maymun ise eğitim ve terbiyeye açık varlıklardır. Ancak vahşi hayvanlar gibi kötü eğilimli olanlardan insanlar uzak durur. İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 4/92. Maymun, insana anatomik açıdan en yakın olan türdür. İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/211.

[628] Hickman vd., *Zooloji: Entegre Prensipler*, 3. Biyolojide ilk canlıların oluşumu için iki teori öne sürülmüştür: Abiogenez (kendiliğinden oluşum) ve biyogenez (önceden var olan canlılardan oluşum). Aristoteles, abiogenez görüşünü benimsemiştir. Genç, *Yaratılış ve Evrim Teorileri,* 42-45; Güneş, *Genel Biyoloji,* 5-7.

[629] Demirsoy, *Kalıtım ve Evrim*, 45.

[630] İnsan başta olmak üzere "mükemmel yapıya sahip hayvanların" belirli bir zaman ve özel koşullar altında yaratıldığı düşüncesi için bkz. Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafāʾ on Animals", 41.


İnsan
Alt Sınır: Sehevî – Gazabî – Arzulara Uyanlar
Üst Sınıf: Melekî – Hikemî – Akil Gücüne Uyanalar
Hayvanlar
→ Alt: Salyangoz – Sedef
→ Üst: At – Fil – Maymun Papağan
Bitkiler
→ Alt: Yosun – Yeşil Gübre
→ Üst: Hurma – Üksüs
Madenler
→ Alt: Toprak – Jips – Alçı Taşı – Kireç
→ Üst: Mantar ve Mercan En Üst Sinirları

Şekil 8: Varlık Basamakları Arasında Alt-Üst Sınır

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

1953'te gerçekleştirilen "Miller-Urey Deneyi" de yaşamın temel yapı taşlarının belirli fiziksel koşullar altında kendiliğinden sentezlenebileceğini ileri sürmüştür.[631] Bunu takiben "Hidrotermal Bacalar Teorisi" ise akarsular tarafından taşınan mineral zengini suların; okyanus tabanındaki hidrotermal menfezlerde (bacalarda) yüksek ısı, basınç ve kimyasal enerji sayesinde organik moleküller oluşturabileceğini göstermiştir.[632] Bu

[631] Stanley L. Miller, "A Production of Amino Acids under Possible Primitive Earth Conditions", *Science* 117/3046 (1953), 528–529. Henry Morris'e göre Stanley Miller (1930-2007)'den itibaren çeşitli bilim insanları bazı özel düzenekler kullanarak amino asitler elde etmişlerdir. Ancak bu, canlı bir hücrenin sentezlenmesi anlamına gelmez. Bu nedenle yaşamın cansız maddelerden kendiliğinden ortaya çıktığı (abiogenez) ihtimali oldukça zayıftır. Morris, *Yaratılış Modeli*, 50-53; Behe, *Darwin'in Kara Kutusu,* 178; Gürbüz, *Darwin ve Tekâmül Nazariyesi*, 59-61; Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 254-268.

[632] John A. Baross – Sarah E. Hoffman, "Submarine Hydrothermal Vents and Associated Gradient Environments as Sites for the Origin and Evolution of Life", *Origins of Life* 15 (1985), 328-334; Skybreak, *Evrim Bilimi ve Yaratılış Efsanesi*, 19-21; Morris, *Yaratılış Modeli*, 142-144.

teorilere göre canlılık, takriben 3,5 milyar yıl önce okyanus tabanında oluşan prokaryot hücrelerle (bakteri ve arkeler) başlamıştır. Zamanla, fotosentez yapan bazı canlılar sayesinde atmosferdeki oksijen oranı artmış; bu durum daha karmaşık yapılı ökaryot hücrelerin (çekirdekli hücreler) evrimini mümkün kılmıştır. Ökaryot hücrelerden oluşan çok hücreli canlılar gelişmiş, "yeşil algler ve su yosunları" kara bitkilerinin atası olmuştur. Hayvanlar ise evrimsel süreçte önce "süngerler ve denizanaları" gibi basit yapılı deniz canlıları olarak ortaya çıkmıştır. Ardından "solucanlar, yumuşakçalar ve balıklar" evrimleşmiştir. Balıkların bazı türleri karasal yaşama uyum sağlayarak amfibilere oradan da "sürüngenlere, kuşlara ve memelilere" dönüşmüştür. Memelilerin son halkası olan insan yaklaşık 300 bin yıl önce Homo sapienslerden evrimleşmiş ve zamanla dil, sanat, bilim ve teknoloji gibi kültürel özellikler geliştirmiştir.[633]

İhvân, biyolojik tekâmülün yalnızca fiziksel unsurlarla açıklanamayacağını aynı zamanda metafiziksel temellere dayandığını ifade etmektedir. Onlara göre canlılığın ortaya çıkışı, elementlerin dönüşümünü sağlayan kozmik ve ilâhî etkenler sonucu gerçekleşmiştir. Buna karşın modern biyoloji; canlıların kökenini ve evrimini hücre yapısı, genetik mekanizmalar, doğal seçilim ve çevresel etkileşimler üzerinden açıklamaktadır. Ancak İhvân'a bakıldığında canlıların gelişiminde sayılan bu dış etkenler yalnızca ikincil sebepler kabul edilebilir. Asıl belirleyici olan; kâinata yerleştirilmiş ilâhî hikmet, kozmik düzen ve her türün kendi özünde taşıdığı tekâmül potansiyelidir. Bu nedenle türler arasında fiziksel dönüşüm, ortak ata veya bir türün başka bir türe evrilmesi söz konusu değildir. Her tür kendi özüne uygun şekilde aklî, ahlâkî ve ruhsal gelişimini tamamlayıp bir üst türün sınırına yakınlaşabilir.[634] Türlerin kökeni ortaktır, çünkü hepsi aynı maddi unsurlardan meydana gelmiştir. Aralarındaki farklılık ise unsurların oran ve

[633] Ruse - Travis (ed.), *Evolution,* 133; Nye, *Reddedilemez Evrim ve Yaratılış Bilimi,* 95-96; Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 103-109; Karataş vd., *Moleküler Biyoloji*, 9; Ülken, *Varlık ve Oluş*, 206; Bozer vd., *Evrim Anaforu ve Gerçek,* 78-80. Kınıkoğlu'na göre ilk insan, genetik ve fosil bulgulara göre bir mutasyon sonucu Homo sapiens olarak ortaya çıkmış ve kutsal metinlerde Âdem olarak anılmıştır. Genetik çalışmalar, tüm insanların yaklaşık 200.000 yıl önce Kuzeydoğu Afrika'da yaşamış tek bir "mitokondriyal anne" den geldiğini göstermektedir. Ayrıca Kur'ân'a göre insanın evrimi hâlen devam etmektedir. Kınıkoğlu, "Varoluş, Evrim, İnsan ve İslam", 76.

[634] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/106, 2/292. İhvân, insanlarla hayvanlar arasındaki tartışmayı ele alan "Hayvan Risâlesi" (Risâletü'l-Hayevân) adlı yirmi ikinci risâlede bu konuyu işler. Bu bölüm, hayvanların ve türlerinin nasıl oluştuğunu açıklayan özel bir kısım olarak öne çıkar. Söz konusu anlatı, Lenn E. Goodman - Richard McGregor, çev., *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn: A Translation from the Epistles of the Brethren of Purity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 99-315. Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafā' on Animals", 34-35.; Nasr-Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi,* 268.

bileşimlerindeki değişimden doğmuştur. Buna göre bir türün ortaya çıkışı, çevresel şartların oluşturduğu "mizaç dengesine" bağlıdır.[635] Hatırlanacağı üzere bu yaklaşım tarzı köklerini Hipokrat ve Galen'e uzanan; insanın fiziksel ve psikolojik yapısını dört unsur (ateş, hava, su, toprak) ve bunların bedendeki karşılığı olan ahlât-ı erbaa (kan, balgam, sarı safra, kara safra) üzerinden açıklayan bütüncül bir anlayıştır. Bu sıvılar arasındaki denge sağlık ve karakterin temelini oluştururken, dengesizlik hastalık ve mizaç farklılıkların kaynağı sayılır. Kalıtsal yapı ile iklim, beslenme ve sosyal çevre gibi dış etkenler de bu mizacı şekillendirir. Böylece mizaç, yalnızca tıbbî bir durum değil, insanın ahlâkî ve ruhsal tekâmülünde dengelemesi gereken fiziksel bir zemin olarak görülür. Bu denge değiştiğinde teorik olarak farklı bir türün oluşması mümkündür. Ancak genel Meşşâî teoride türlerin birbirine dönüşmesi yani evrimsel bir süreç söz konusu değildir.[636]

Oysa modern evrimsel biyoloji, canlıların zaman içinde genetik olarak değişerek farklılaştığını savunmaktadır. Bu süreçte; doğal seleksiyon, mutasyon, genetik sürüklenme ve genetik akış gibi mekanizmalar etkin rol oynamaktadır.[637] Buna göre canlıların genetik yapıları çevresel koşullara uyum sağlama sürecinde değişime uğramaktadır. Bu değişikler zamanla kalıcı hale gelerek yeni özelliklerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır.[638] Bu süreçte genetik değişiklikleri ifade eden iki temel kavram "rekombinasyon" ve "mutasyon" dur. Rekombinasyon, genetik materyalin yeniden düzenlenmesiyle oluşan varyasyonları kapsarken; mutasyon, DNA dizisinde meydana gelen ani ve kalıcı değişiklikleri ifade eder. Mutasyonlar, bazen yeni genetik özelliklerin veya fenotipik çeşitliliğin kaynağı olabilirken çoğu zaman canlı organizmanın yapısını bozan zararlı etkenlerdir.[639] Buna rağmen modern biyoloji açısından mikro evrim düzeyinde popülasyon içi çeşitliliği artıran rekombinasyon, mutasyon ve doğal seçilim gibi süreçler uzun zaman içinde birikerek makro evrimsel sonuçlar da doğurabilir. Yeni

[635] Tiryaki - Tiryaki (ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, 1-2.
[636] Türker, *Evrim Risalesi İslâm Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme,* 101-102. Galen'e göre insan vücudu dört temel sıvıdan (kan, safra, kara safra ve balgam) oluşur ve sağlığımız bu sıvıların dengesiyle belirlenir. Bu karışımlar, aynı zamanda bireyin mizacını ve ruhsal özelliklerini de etkiler. Vücudun işleyişi ise çeşitli güçlerle sağlanır. Doğal güçler beslenme ve büyümeyi, hayvansal güçler yaşamın sürdürülmesini, duyusal güçler algıyı, akılsal güçler ise zihinsel faaliyetleri yönetir. Opwis - Reisman, *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion,* 68-69.
[637] Gürbüz, *Darwin ve Tekâmül Nazariyesi*, 70-71.
[638] Gen mutasyonları ve türleri için bkz. Futuyma, *Evrim*, 165-178; Gürbüz, *Darwin ve Tekâmül Nazariyesi*, 51-55. Buradaki makro ve mikro düzeyde gerçekleşen evrim düşüncesi, genotip değişimlerin bir sonucudur. Bozer vd., *Evrim Anaforu ve Gerçek*, 223.
[639] Karataş vd., *Moleküler Biyoloji*, 119; Hasenekoğlu, *Evrim Teorileri ve Mutasyonlar*, 91.

türlerin ortaya çıkışı veya mevcut türlerin farklı kollara ayrılması bu birikimsel değişimle açıklanır. Kalıtsal olan değişikliklere bu açıdan varyasyon denir. Bu durum kromozom sayısındaki değişiklikleri ifade eden mutasyonlarla gerçekleşir.[640] Bu noktada modern moleküler biyoloji verileri ve Gregor Mendel (1822-1884)'in kalıtım yasaları oldukça önemlidir. Mendel, bazı bitkiler üzerinde yaptığı çalışmalarla kalıtsal özelliklerin nesilden nesile nasıl aktarıldığını göstermiştir. Evrim ise bu kalıtsal değişimlerin zamanla birikmesiyle türlerin farklılaşması düşüncesini açıklamıştır. Yani Mendel'in bulduğu genetik kurallar, DNA ve nükleotitler bu sürecin moleküler dayanağını oluşturmuştur.[641]

İhvân, canlı türlerinin oluşumu ve farklılaşmasında çevresel faktörler belirleyici bir etkiye sahiptir. Jeolojik, coğrafi ve iklimsel faktörler bunların başında gelmektedir. Buna göre bir maden, bitki ya da hayvan türü yaşadığı bölgenin özelliklerine uyum sağlayarak kendi mizacını ve yapısını o şartlara göre şekillendirir. Buna karşılık, bulunduğu çevrenin koşullarına uyum sağlayamayan türler zamanla ortadan kalkar. Bu nedenle İhvân, türlerin sabit özlere sahip olduğunu kabul etmekle birlikte onların çevreyle ilişkileri üzerinden farklılaşabileceğini de vurgular. Örneğin; samur, sincap ve misk ceylanı kuzeydoğu bozkırlarına özgü hayvanlar iken; ceviz, badem ve fıstık soğuk beldelere; kükürt ise ıslak ve yumuşak toprak yapılarına özgü oluşumlardır.[642] Haliyle çevresel faktörler, köken itibariyle aynı kaynaktan türeyen varlıkları etkilemiş ve bu varlıkların dağılımı ve çeşitliliği üzerinde somut bir etken olmuştur.[643] Bu durum modern biyolojideki gibi canlıların bulundukları coğrafi ve çevresel koşullara uyum sağlayarak hayatta kalmalarını ifade eden doğal seçilim ilkesine benzemektedir. Yine İhvân'a göre hayvanların tabiatına yerleştirilmiş cinsel dürtü, neslin devamı ve peş peşe gelen bireylerde suretin bekasının sağlamak içindir. Taşıdıkları intikam ve savunma arzusu da canlıların kendi bedensel yapılarını koruyup zararlı etkenlerden uzak durmalarını sağlamak amacıyladır.[644] Bu nedenle yapısı daha gelişmiş ve sureti daha yetkin olan hayvanlar, soylarını sürdürmek

[640] Demirsoy, *Kalıtım ve Evrim,* 603.
[641] Demirsoy, *Evrim,* 42; Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 135-141. DNA, tüm hücresel aktiviteleri yöneten ve çok hücreli organizmalarda gelişimsel planı belirleyen temel bir taslaktır. Karataş vd., *Moleküler Biyoloji*, 47.
[642] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/86-87; Levey, "Arabic Mineralogy of the Tenth Century", 18; Çevresel etkenlerin insan türü açısından etkileri için bkz. İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 5/27-28. Modern biyolojiye göre toprak ve iklim koşullarındaki farklılıklara bağlı olarak aynı bitki ve hayvan türünde varyasyonlar oluşabilir. Demirsoy, *Kalıtım ve Evrim,* 602.
[643] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/86-87.
[644] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 1/215.

ve varlıklarını korumak için çeşitli organlara ihtiyaç duyar.[645] Ayrıca çevresel faktörlerin etkisi, canlıların embriyolojik gelişiminden fiziksel ve ruhsal yapılarına kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla yaşanılan coğrafya; ten, göz ve saç rengi gibi biyolojik özelliklerin yanı sıra giyim-kuşam, dil, düşünce tarzı ve ahlâkî tutumları da belirlemiştir.[646] Böylelikle bireylerin karakterleri kadar toplumların genel eğilimleri de şekillenmektedir. Bu durum farklı insan türlerinin ve kişilik yapılarının ortaya çıkışına zemin hazırlamaktadır.[647] Yine modern biyolojide sunî seçilim olarak adlandırılan süreçte, insanlar tarım ve hayvancılıkta belirli özelliklere sahip türleri seçerek soylarını sürdürmektedirler.[648] İhvân; hayvanların evcilleştirilmesi, bitkilerin verimli türlerinin çoğaltılması ve iklime/toprağa uygun türlerin yetiştirilmesi örnekleri üzerinden insan müdahalesiyle türlerde yönlendirici değişimlerin mümkün olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu tür değişimler, doğrudan doğruya türler arası dönüşümü değil bir türün kendi içindeki niteliksel çeşitliliğini konu almaktadır. Bu bağlamda İhvân'ın yaklaşımı, modern evrim teorisinde sunî seçilime atfedilen yönlendirici rol ile kavramsal düzeyde benzerlik göstermektedir. Ayrıca her iki süreç arasındaki benzeşim, evrim teorisinin amaçlılığı (teleoloji) kabulü açısından ayrılmaktadır. Modern evrim anlayışında canlıların değişimi belirli bir amaca yönelik değildir. Türler yalnızca hayatta kalabilmek ve çevrelerine uyum sağlamak için değişirler.[649]

İhvân'ın türler arasında kurmuş olduğu "ara düzey varlık anlayışı", modern evrim teorisindeki fiziksel ve genetik "ara form" (transitional form) kavramıyla birebir örtüşmez. İhvân'a göre bu geçişler; türlerin kendi içindeki aklî, nefsî ve duyusal potansiyellerin gelişimiyle bir üst varlık düzeyine benzer işlevsel yetkinlikler kazanmalarıdır. Bu sürecin belirleyicisi ise kozmo-ontolojik düzen içinde varlığın -aklî

[645] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/149.
[646] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 1/123-124. Demirsoy, gerek insan gerek hayvan ve bitkilerde verilen besin maddelerinin miktar ve niteliğine göre değişik büyüklükte vücut şekilleri ortaya çıktığını söylemiştir. Demirsoy, *Kalıtım ve Evrim,* 603.
[647] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/287. İnsanın bireysel kişilik ve karakterinin oluşumu açısından detaylı bilgiler açısından bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/322-328; 5/361-363.
[648] Darwin, *Türlerin Kökeni*, 52-53. Darwin, bahçıvanların ve çiftçilerin atlar ile köpek yavruları üzerinde yüzyıllardır gerçekleştirdikleri seçici yetiştirme uygulamalarını tanımlamak için "yapay seçilim" kavramını kullanmıştır. İnsanlar, bu süreçte hayvan ve bitkilerde daha iyi ve daha kullanışlı özellikler ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Nye, *Reddedilemez Evrim ve Yaratılış Bilimi,* 85.
[649] Türker, *Evrim Risalesi İslâm Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme,* 21.

ve ruhsal- ilerleyişidir.[650] Buna göre madenler, hareketsizlik ve durağanlık halinden çıkıp üreme ve büyüme gibi canlılık özellikleri kazandıklarında bitkilere yaklaşırlar. Bitkiler, duyumsama ve hareket yetilerini geliştirdikçe hayvanlara yaklaşırlar. Hayvanlar, duyusal deneyimlere ve sınırlı ölçüde aklî kapasiteye sahip olduklarında insana yaklaşırlar. İnsanlar da nefsî arınma ve aklî kemâle eriştikçe meleklere yaklaşırlar. Burada bir canlı hem alt türden hem de üst türden özellikleri bir arada taşımasıyla kesişim noktası haline gelebilir.[651] Bu bakımdan madenler ile bitkiler arasındaki ara tür İhvân'a göre mercandır. Bitkiler ile hayvanlar arasındaki ara tür hurmadır.[652] Hayvanlar ile insanlar arasındaki ara tür maymun, at, fil, papağan, güvercin ve arıdır.[653] İnsan ile melek arasındaki ara tür ise filozof ve peygamberdir.[654] Bu bağlamda hurma, bitkisel yönüyle beslenme ve büyüme gibi özelliklere sahipken, hayvansal yönüyle arzu ve dokunma gibi daha gelişmiş duyusal niteliklere sahiptir.[655] Yine insan, arzu ve duyusal güçler açısından hayvanlara, aklî ve ruhî güçler açısından melekî niteliklere sahiptir.[656]

İhvân, özellikle modern biyolojik evrim modelinde olduğu gibi maymunu veya başka bir türü insanının kendisinden mükemmelleştiği somut referanslar olarak görmemektedir. Bu noktada risâlelerde geçmekte olan İnsan Suresi 76/1 ayeti "Âdem, âdem olmadan önce çok vakit geçti" şeklindeki tevillerine dayanarak ruhsal bir anlamda kullanmışlardır. Zira insan formunun küllî neftsen ortaya çıkmadan önce insanlaşma potansiyeli uzun bir ruhsal ve aklî yolculuğun ürünüdür.[657] Bu bakımdan insanın evrimsel geçmişini bir türden diğerine geçiş şeklinde tanımlamak yerine çeşitli hayvanların farklı düzeylerdeki

[650] Bitkiler ve hayvanlar arasında kurulan bu tabakalar arası ilişkiyi belirleyen unsur, cisimsel yapı değil; zatî form ve cevherin nefsidir. İhvân'a göre bu nefs, form ya da cevher dediğimiz olgunun varlıkların alt tabakasından üst tabakasına veya üstten alta geçişini mümkün kılar. Ancak bu geçiş, belirli kanunlara, yıldızların etkisine ve insanın amelî-nazarî şeklindeki öğrenimine bağlıdır. Ocak, *İhvân'ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi,* 71.
[651] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/138; Ocak, *İhvân'ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi*, 64-65; Şahin, "İhvân-ı Safâ (X. yy)'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", 107. Aristoteles, *Hayvanların Tarihi* kitabında hayvanları başlıca türlere ayırırken, bağımsız bir tür olarak insanı ve bazı ara türleri de belirtmiştir. Nitekim yarı hayvan ve yarı bitki özellikleri gösteren istisnai formlar arasında deniz şakayıkları, süngerler ve deniz hıyarları sayılmıştır. Ross, *Aristoteles,* 139-141.
[652] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 4/231-232. Modern biyolojiye de bitkiler, özellikle hurma gibi ara türlerde, yalnızca görülebilir tohumlar üretmekle kalmaz. Aynı zamanda erkek ve dişi organlar arasındaki cinsiyete dayalı üreme ilişkilerini de içerir. Nye, *Reddedilemez Evrim ve Yaratılış Bilimi,* 69.
[653] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 2/152-153.
[654] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/162.
[655] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 4/231-232; Çetinkaya, *İhvân-ı Sâfâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, 84.
[656] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/183.
[657] "İnsanın üzerinden, henüz anılır bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?" İnsan Suresi 76/1.

özelliklerinin bir birleşimidir. Örneğin; maymun[658], vücut yapısı açısından insana daha yakın olsa da atın uysallığı ve filin zekâsı gibi özellikler insanla daha güçlü bir benzerlik oluşturmaktadır. Ayrıca papağan, bülbül ve güvercin gibi hayvanlar da zekâ açısından insana yakın varlıklar olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşım yalnızca hayvanların morfolojik yapılarıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda ruhsal ve bilişsel yetilerini de dikkate almıştır.[659] Oysa modern evrim teorisinin kurucusu olan Darwin, 1859'da ortaya koyduğu yaşam ağacı modeliyle türlerin morfolojik özelliklerine bakarak türlerin ortak bir atadan evrimleştiğini savunmuştur.[660] Her tür aynı fizyolojik ve morfolojik kökene sahip olup birbirine benzer erkek ve dişi bireylerin birleşiminden oluşmuştur.[661] Bu görüşte Darwin'in yaşadığı döneme hâkim olan Linnaeus (1707-1778) sınıflandırma sistemi etkili olmuştur. Burada canlılar büyük oranda morfolojik benzerliklere göre gruplandırılmıştır. Bu nedenle insan da omurga yapısı (çene, diş, kol, el, ayak, kafatası, kuyruk sokumu kemiği)[662], beyin yapısı ve davranışsal tutumuyla memelilerin primatlar grubuna yerleştirilmiştir.[663] Dolayısıyla Darwin'de insan ile maymun arasındaki benzerlikleri incelerken başlıca dış görünüş (morfoloji), embriyolojik gelişim, hastalık ve iyileşme süreçleri, organ yapıları ve kullanım biçimlerini ele almıştır.[664] Darwin'e göre insan ile alt düzey hayvanların iskelet, kas, beyin ve organ sistemlerindeki benzerlikler, onun daha eski ve tükenmiş türlerin soyundan geldiğini göstermektedir. Bu bağlamda, insan ile üst düzey maymunların beyin yapısı ve anatomisi arasındaki fark oldukça sınırlı olduğu görülmüştür.[665] Ancak bu görüş her ne kadar modern embriyoloji, paleontoloji ve moleküler genetik gibi disiplinlerden önemli

[658] İhvân, *Hayvanlar Risâlesi*'nde hayvanları alegorik bir anlatımla kullanarak ahlâkî ve kozmik düzeni açıklamıştır. Bu bağlamda maymun hem bedensel benzerliği hem de sınırlı taklit ve öğrenme yetisiyle insan ile hayvan arasında bir geçiş halkası olarak değerlendirilir. Böylece insanın doğadaki üstün konumu ve varlık hiyerarşisindeki yeri sembolik biçimde vurgulanmaktadır. Ayrıca burada insanla maymun arasında ünsiyet kurulduğundan ve maymunun insana en çok benzeyen tür olduğundan bahsedilmiştir. İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 4/34-35.

[659] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 4/92; 2/211; Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", 103.

[660] Sober, *Biyoloji Felsefesi*, 40. Yaşam ağacı, tüm canlı türlerinin ortak atalardan türeyerek zamanla dallanıp budaklandığını gösteren bir semboldür. Her dal, bir türün ebeveynlerinden farklılaşarak ortaya çıkan yeni türleri temsil eder. En ince dallarda değişerek türeme olayı gerçekleşir. Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 72; Skybreak, *Evrim Bilimi ve Yaratılış Efsanesi*, 19.

[661] Hasenekoğlu, *Evrim Teorileri ve Mutasyonlar*, 13.

[662] Bazı biyologlar kuyruk sokumu kemiğinin omurga parçası olduğunu söylemektedir. Bkz. Freeman - Herron, *Evrimsel Analiz*, 31-32.

[663] Demirsoy, *Kalıtım ve Evrim*, 719-720; Bozer vd., *Evrim Anaforu ve Gerçek*, 441-442.

[664] Genç, *Evrim ve Yaratılış Bilimi,* 94-95.

[665] Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 9-10.

destekler bulmuş olsa da tamamen tartışmasız değildir. Özellikle bazı embriyolojik aşamaların türden türe farklılık göstermesi, fosil kayıtlarındaki boşlukların yorumlanışı ve genetik verilerin analizinde karşılaşılan metodolojik sorunlar bilimsel açıdan tartışılmaktadır.[666] Çünkü günümüzde türler arası ilişkiler; morfolojik verilerden daha çok genetik, embriyolojik ve davranışsal veriler ışığında incelenmektedir.[667] Örneğin; insan ve şempanze genomları arasındaki %98'lik benzerlik, genellikle ortak kökenin göstergesi olarak sunulmaktadır. Ancak bazı araştırmacılar; bu genetik benzerliğin yanıltıcı olabileceğini çünkü küçük DNA farklılıklarının büyük fenotipik değişiklikler yaratabileceğini vurgulamaktadır.[668] Ayrıca yüksek düzeydeki genetik benzerliğin ortak bir tasarımcıya işaret edebileceğini savunan görüşler de bulunmaktadır.[669] Embriyolojik benzerliklerde ortak ata[670] hipotezini destekleyen kanıtlar arasında gösterilmektedir. Ancak gelişim biyolojisi, bu benzerliklerin evrimsel akrabalıktan ziyade organizmaların gelişimsel süreçlerinde karşılaştıkları biyolojik zorunluluklardan kaynaklanabileceğini öne sürmektedir. Yani işlevsel bir gereklilik olarak değerlendirmekte ve tek başına evrimsel kökenin kanıtı olarak sunmamaktadır.[671] Fosil kayıtları ise evrimsel sürecin izlerini takip etmede önemli bir kaynak olarak değerlendirilmekle birlikte insan ile diğer primatlar arasındaki geçiş formlarına dair açık ve kesintisiz bir kanıt dizinine sahip değildir. Bu da ortak ata hipotezini bazı araştırmacılar açısından tartışmalı hâle

[666] Jonathan Wells, *Icons of Evolution* (Washington: Regnery Publishing, 2002), 229-230.
[667] Morfolojik evrimin yaygın modeller ve önemi için bkz. Futuyma, *Evrim*, 56-61. Embriyolojik benzerlikler, insan ve diğer memelilerin gelişim süreçlerinin farklı türlerle karşılaştırmalı olarak incelenmesiyle açıklanabilir. Bu yaklaşım, evrimsel biyolojinin temel gözlem ve yorumlarından biridir. Ruse - Travıs, *Evolution the First Four Billion Years*, 211.
[668] Evrime göre insan, Afrika'nın büyük insansı maymunları ile aynı popülasyona aittir. Morfolojik ve moleküler analizler, insanların goriller ve şempanzelerle yakın akraba olduğunu göstermektedir. Ancak bu sonuç hâlâ tartışmalıdır. Bu bulgular, evrimsel süreci anlamamızda birer işaret niteliğindedir. Freeman - Herron, *Evrimsel Analiz*, 550-557. Japonya'daki RIKEN Genom Bilimi Enstitüsü tarafından yapılan bir çalışmada, insanın 21. kromozomu ile şempanzenin 22. kromozomu karşılaştırılmış ve bu kromozomal bölgeler arasında 68.000'den fazla farklılık saptanmıştır. Bu tür veriler, sadece benzerliğe odaklanmanın evrimsel yorumları sınırlayabileceğini ve farklılıkların da dikkate alınması gerektiğini göstermektedir. Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 180; Skybreak, *Evrim Bilimi ve Yaratılış Efsanesi*, 160.
[669] Behe, *Darwin'in Kara Kutusu*, 225-242; Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 181-182. Ayrıca canlılar, moleküler düzeyden tür düzeyine kadar artan bir karmaşıklık içinde düzenlenmiştir. Bu hiyerarşi, yaşamın tesadüften çok bilinçli ve amaçlı bir düzene sahip olduğunu da göstermektedir. Hickman vd., *Zooloji Entegre Prensipler*, 4; Gürbüz, *Darwin ve Tekâmül Nazariyesi*, 75-85.
[670] Bilim insanları, DNA analizleri sayesinde bugün yaşayan tüm insanların yaklaşık 150.000–200.000 yıl önce Afrika'da yaşamış ortak bir kadın atasına kadar izlenebileceğini göstermiştir. Bu kadına mecazî olarak "Mitokondriyal Havva" denir. Günümüz insanları, mitokondriyal DNA'sını bu en son ortak anne soyundan miras alır. Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri*, 117; Skybreak, *Evrim: Bilimi ve Yaratılış Efsanesi*, 19-22.
[671] Darwin, *Türlerin Kökeni*, 463-474; Morris, *Yaratılış Modeli*, 75-76.

getirmektedir.[672] Derek Turner'a göre canlılarda görülen değişimler, türlerin tek bir ortak atadan değil, her birinin kendine özgü bir atadan türediğini gösteren yaklaşımı destekler. Her canlının tek bir kökten farklılaşarak ortaya çıktığı fikri açıklayıcı ve sade bir teori olsa da mevcut bilimsel veriler bu görüşü kesin olarak doğrulamamıştır.[673] Bu çerçevede canlıların birbirlerinden evrimleşmek yerine kendi türleri içinde birbirlerinden bağımsız olarak yaratıldıkları ve tarihsel süreçte sınırlı değişimlere uğradıkları görüşü, güncel verilerle yapılan en tutarlı açıklamadır.[674]

Sonuç olarak İhvân'ın düşünce sistemine göre evrendeki tüm varlıklar belirli bir başlangıç noktasından türemektedir. Ancak bu başlangıç, modern biyolojide olduğu gibi moleküler ya da genetik bir temele değil; metafiziksel bir ilkeye dayanmaktadır.[675] Yaratılış süreci ise modern evrimsel yaklaşımlardan farklı olarak basitten karmaşığa doğru bir evrimi değil, mükemmel ve tamamlanmış olan ilk yaratılıştan daha basit formlara doğru yönelen bir inişi temsil etmektedir. Yani varlık hiyerarşisi yukarıya doğru gelişen bir yapıdan ziyade yukarıdan aşağıya doğru gelişen bir düzleme sahiptir.[676]

3.3.2. Psikolojik Açıdan Tekâmül

İhvân'ın psikolojik tekâmül anlayışı insanın zamana bağlı olarak ruhsal, zihinsel ve davranışsal gelişimini içeren bir süreç olarak ele alınmaktadır. İnsan; nefsini arındırıp erdemleri kazandıkça aklî kapasitesi olgunlaşıp yaşla birlikte kazandığı yüksek bilinç düzeyiyle de ruhsal mükemmeliyete erişecektir. Bu olgunluk sonucunda yaratıcıya benzeme ve ona yakınlaşma hali açığa çıkacaktır.[677] İhvân ilk olarak nefsi, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi en alçaktan en yükseğe doğru şehevî (bitkisel), gazabî (hayvani) ve aklî (insanî) olmak üzere üçe ayırmıştır.[678] Ardından bunlara kutsî

[672] Geçiş formları, fosillerin temsil ettikleri popülasyonlarda meydana gelen değişimi gösterecek ata türler olarak öne sürülmüştür. Ancak Darwin döneminde geçişin bariz biçimde kanıtlandığı bir form henüz keşfedilmemiştir. Evrimsel analizler bu konuyu değerlendirmektedir. Freeman - Herron, *Evrimsel Analiz*, 35; Morris, *Yaratılış Modeli*, 77-78. Gürbüz, *Darwin ve Tekâmül Nazariyesi*, 141-145; Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 189-205; Genç, *Yaratılış ve Evrim Teorileri,* 140-145.
[673] Turner, *Paleontoloji ve Evrim*, 35.
[674] Sarper, *Teistik Evrim Düşüncesinin Bilim, Felsefe ve İslâm'ın Delilleriyle Eleştirisi,* 85.
[675] Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 115-117.
[676] Morris, *Yaratılış Modeli*, 21-22.
[677] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/122; Marquet, "Les épîtres des Ikhwân as-Safâ', 60.
[678] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/367; 3/36; 3/301-302; Nusret Taş - Haydar Dölek, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsanın Mahiyeti ve Nefs-Beden İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2023), 419. İhvân'ın ahlâkî eserler bağlamında Yunan düşüncesinden etkilenimleri hakkında bkz. Hümeyra Özturan, "İhvân-ı

(nübüvveti) ve melekî (hikemî) nefs türlerini de eklemiştir.[679] Nefis bir bütün olmasına rağmen işlevleri bakımından bir sıralamaya tâbi tutulmuş ve bu durum canlı türleriyle somutlaştırılmıştır. Buna göre beslenme ve büyüme gücüne sahip olan bitkiler en altta, hareket ve istek gücüne sahip hayvanlar onun üstünde, konuşma ve düşünme gücüne sahip insanlar da onların üstünde yer almıştır.[680] Ayrıca bu üç gücün yoğunluğu ve dengesi, türlerin kendi içindeki farklı mertebelerini göstermektedir.[681] İnsan türünün alt mertebesinde daha çok bedensel ve içgüdüsel dürtülere sahip kişiler bulunmaktadır. En yüksek mertebesinde ise aklî ve ruhsal olarak gelişmiş, ilham ve marifete açık kimseler yer almaktadır. Bunların ötesinde, aklî nefsin sınırlarını aşan ve içsel saflaşmayla elde edilen melekî bilinç vardır.[682] Böylece varlık, yaratılışındaki saf ilâhî kaynağa en yakın hâle gelerek varoluş amacını gerçekleştirmiştir. İhvân'a göre sayılan bu nefsî aşamalar içinde gelişim gösteremeyen bireyler bulundukları düzeyde kalmakta ve sürekli maddesel dönüşüm içinde bocalamaktadırlar.[683]

Safâ'nın Ahlâk Düşüncesinde Antik Yunan Kaynaklarının Alımlanışına Dair Bazı Değerlendirmeler", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2025), 3-9.

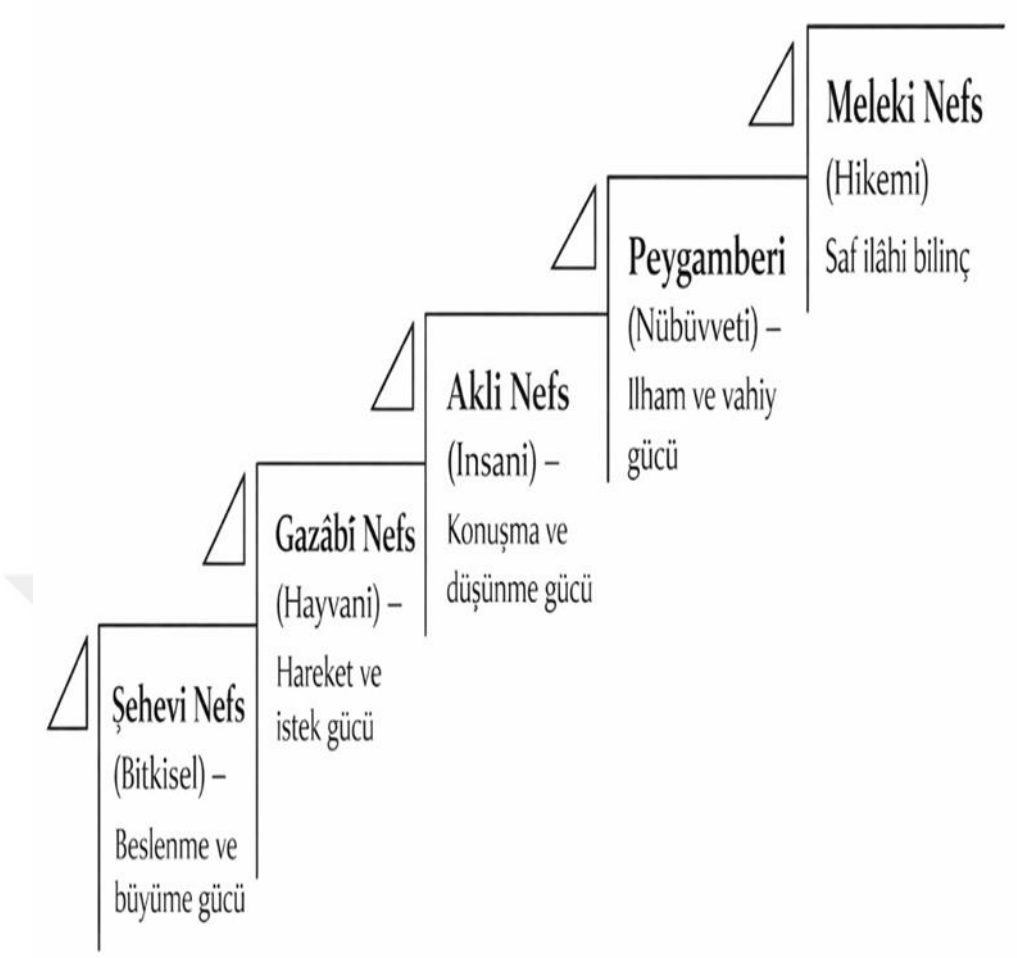
[679] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*,1/212-213; 1/216-217

[680] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/266.

[681] Onay, "İhvân-ı Sâfâ Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi", 209. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserine göre arzu, öfke, korku ve kıskançlık gibi nefsî duyguların erdemi, aşırılık ile eksiklik arasındaki ölçülü ve dengeli orta hâli yakalamakla sağlanır. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 35-37.

[682] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 4/99.

[683] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 1/250.



Şekil 9: Nefsin Dereceleri ve Yetkinleşme Süreci

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

İhvân'a göre hayvanlarda gelişim süreci hareket, hissetme ve karar verme yetileriyle başlar ve sınırlı ölçüde aklî süreçlere uzanır. Ancak aklî melekeleri insan gibi tam olarak gelişmemiştir.[684] Darwin'e göre hayvanlarda içgüdü, hafıza, dikkat, taklit ve hayal gücü gibi zihinsel yetiler gözlemlenmektedir.[685] Bu durum insan ile hayvan arasındaki farkın

[684] Bu bakımdan insanı izleyen hayvanlık mertebesi tek bir yönüyle değil, birden fazla açıdan ele alınmaktadır. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/183. İhvân'a göre hayvanlar yalnızca biyolojik varlıklar değil, aynı zamanda ahlâkî değere sahip canlılardır. İnsanlar ve hayvanlar duyumsama, hareket etme, beslenme, üreme, acı ve haz deneyimi gibi birçok ortak özelliği paylaşırlar. Bu benzerlikler, hayvanların insanlara kıyasla tamamen değersiz veya haklardan yoksun görülmemesi gerektiğini gösterir. İnsanları hayvanlardan ayıran temel özellik ise akıl ve entelektüel yetidir. Bununla birlikte arılar ve karıncalar gibi bazı hayvanların düşünme, ayırt etme ve kolektif davranış gösterme yeteneğine sahip oldukları da belirtilir. İhvân ayrıca hem insanların hem de hayvanların acı, zarar görme, ruhsal sıkıntı ve ölüm gibi ortak durumlara maruz kaldığını ifade eder ve bu özelliklerin türlerin devamını ve yaşamın düzenini sağlamak amacıyla var olduğunu savunur. Darraz, "The Universe as a Great Human Being", 105.

[685] Darwin, *İnsanın Türeyişi,* 94-96. Darwin, insan beyninin hacmiyle zihinsel yetenekler arasında doğrudan bir bağ bulunduğunu savunur. Bu düşüncesini hem ilkel ve uygar toplumların beyin yapılarının

sadece biyolojik değil, zihinsel ve ruhsal düzeyde de bulunduğunu gösterir. Nitekim modern bilim de bu görüşü destekleyerek insanla hayvan arasında, zihinsel ve duygusal benzerlikler bulunduğunu ortaya koymuştur. Tek hücreli canlılar ve basit organizmalar duyusal yetilerden ve karar verme mekanizmalarından yoksunken, solucan benzeri ilkel canlılarla birlikte hareket ve yönelme davranışları gözlemlenmeye başlamıştır. Balıklar, sürüngenler, amfibiler ve bazı omurgasız canlılar; çevresel uyarıcılara göre karar verme, ödül ve tehdit gibi durumlar karşısında seçim yapabilme kapasitesine sahiptir. Şempanzelerin problem çözebilmesi, kargaların araç kullanabilmesi, filler ve köpeklerin bilinç ve duygu göstergeleri sergilemesi, hayvanların da belirli bir zihinsel kapasiteye sahip olduklarını göstermektedir.[686] Ancak insanı diğer hayvanlardan ayıran şey, düşünme yetisinin varlığı değil; bu yetiyi soyut düşünce, sanat, ahlâk ve teknoloji üretiminde kullanabilme gücüdür.[687] Bu güç kültürel evrim olarak adlandırılır ve genetik evrimden çok daha hızlı bir şekilde gerçekleşir. Kültürel evrim; insan topluluklarında bilgi, inanç, davranış, dil, teknoloji ve normların nesiller boyunca değişip gelişmesini ifade eder.[688]

İhvân, bilgi edinme süreci başta olmak üzere zihinsel gelişim aşamalarından bahsetmiştir. Buna göre bilgi edinme süreci, insanın iç ve dış duyularının etkileşimiyle başlayan belirli bir tekâmül sürecine bağlıdır. Bu süreçte duyuların almış olduğu veriler, zihinsel güçlerin yardımıyla işlenir ve nihayetinde insanın nefsinde bilgi şeklini alır. Bu süreci altı aşamada incelemek mümkündür. Dış duyular: İnsanın dış dünyayı algılamasında kullanılan beş duyu organıdır. Bu duyular, dış dünyadaki nesneleri algılar ve bu algıların başlangıç

karşılaştırılmasına hem de omurgalılar dizisinde görülen benzerliklere dayandırır. Hayvanlarda içgüdü, hafıza, dikkat, taklit ve hayal gücü gibi yetiler gözlemlenir. Bu zihinsel yetiler geliştikçe beyin de büyür. İnsan beyninin vücuda oranı, goril ve orangutanlarla kıyaslandığında, beynin büyüklüğünün yüksek zihinsel yetilerle doğrudan bağlantılı olduğu görülür. Darwin, *İnsanın Türeyişi,* 76-77.

[686] Mıchael Tomasello, *Eylemliliğin Evrimi: Kertenkelelerden İnsanlara Davranışsal Organizasyon,* çev. Utku Umut Bulsun (İstanbul: Optimist Bilim Yayınları, 2025), 55; Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 445-446.

[687] Tomasello, *Eylemliliğin Evrimi,* 102-136.

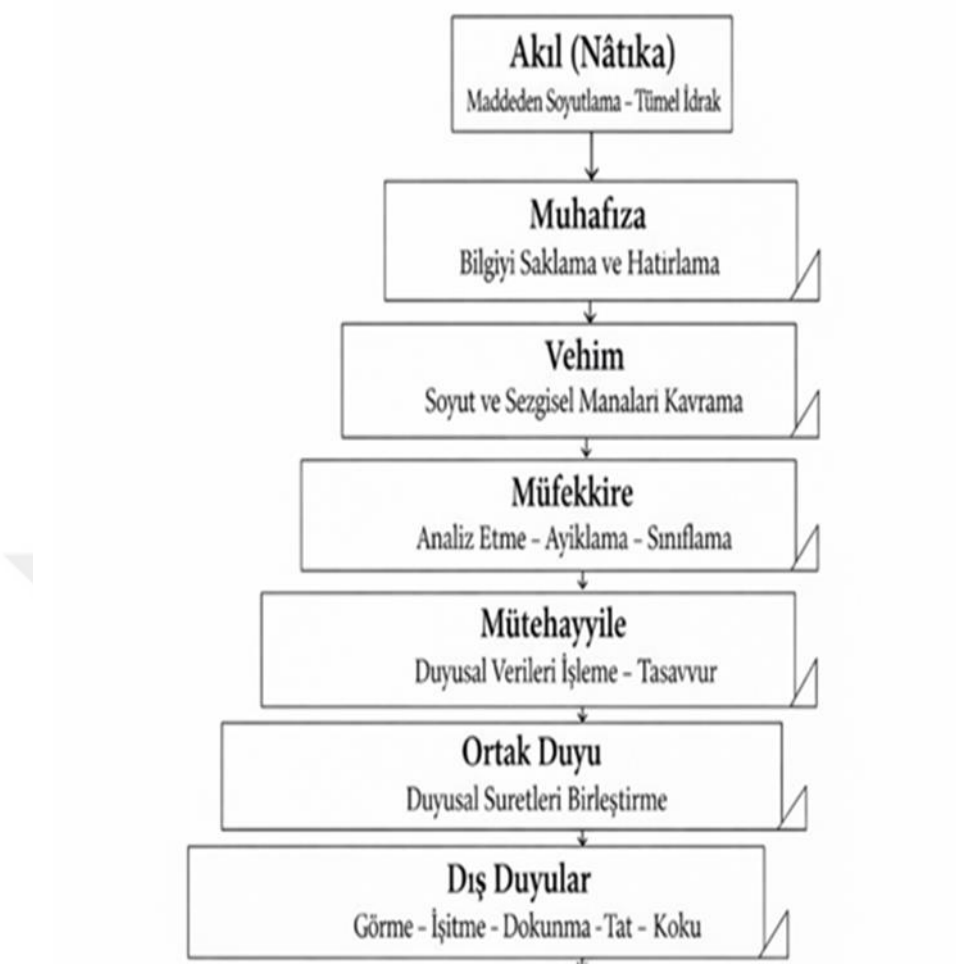
[688] Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 404-405. Kültürel evrim, "meme" adı verilen bilgi birimleriyle açıklanır. Meme, insanların birbirinden öğrenme ve taklit yoluyla aktardığı fikir, davranış veya semboldür. İnançlar, şarkılar, modalar ve atasözleri buna örnektir. Memetik yaklaşım, Darwin'in evrim teorisinden esinlenir. Memeler de genler gibi çoğalır, değişir ve seçilim yoluyla yayılır ya da yok olur. Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 421-430. Darwin'e göre insanın yüksek zihnî yetileri -zekâ, dil, akıl yürütme ve din duygusu- önce ruhsal araçlara, sonra putçuluğa (fetishism), çoktanrıcılığa (polytheism) ve en sonunda tektanrıcılığa (monotheism) inanmaya yöneltir. Bu yetiler yeterince gelişmediğinde ise insanı çeşitli boş inançlara ve garip törelere sürükler. Darwin, *İnsanın Türeyişi,* 133.

noktasını oluşturur. Ortak duyu (el-hissü'l-müşterek): duyusal verileri birleştirerek zihnimizde tek bir "nesne/suret" imgesine dönüştürür. Mütehayyile gücü: Duyusal bilgileri alan ve bunları zihinsel işleme sürecine sokan beynin ön kısmında bulunan güçtür. Bu gücün kapasitesi her bireyde farklıdır. Nedeni, bireylerin zihinsel yapılarının ve beyinlerindeki maddi bileşimlerin dengesinin farklı olmasıdır. Müfekkire gücü: Mütehayyileden gelen bilgileri analiz eden, ayıklayan ve anlamlı hale getiren beynin ortasında yer alan güçtür. Bu aşamada, duyularla algılanan nesnelerin özellikleri birbirinden ayrılır ve sınıflandırılır. Vehim gücü: duyularla algılanamayan soyut ve sezgisel manaları kavrayan ve yargıda bulunan kuvvettir. Muhafıza gücü: Müfekkire ve vehim tarafından derinlemesine işlenen bilgilerin ilerde hatırlanmak istediğinde saklandığı, beynin arka kısmında bulunan güçtür.[689] Bu sürecin sonunda artık birey daha önce duyularla elde ettiği bilgileri tekrar hatırlamak için duyu organlarını kullanmaz. Birey, dış dünyadaki nesneleri ve olayları artık yalnızca içsel suretler üzerinden idrak edebilir.[690] İç duyular vasıtasıyla nesnelerin suretlerini maddeden soyutlayan nefs, bu aşamadan sonra salt duyu verilerine ihtiyaç duymayan daha yüksek bir bilişsel düzeye, yani "akıl (nâtıka)" mertebesine ulaşır. Günümüz bilişsel biliminde; algılama, öğrenme, hafıza ve dil gibi zihinsel süreçleri açıklamak için kullanılan en basit modeller bile oldukça basittir. Yani insan zihninin karmaşıklığını tam olarak açıklayamaz. Ancak bu basit modellerin çoğu deneylerle test edilmiş ve doğrulanmıştır. Yani tamamen işlevsiz olmayıp zihinsel süreçleri anlamada faydalı ve geçerli bir başlangıç noktası sunmaktadır.[691]

[689] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 5/129, 3/194; Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 102; Kaya, "Reason and Rationality in the Epistles of Ikhwān al-Ṣafā'", 167-170; Kaya, *İslâm Düşüncesinde Bilginin Aklîliği*, 81.

[690] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 5/23. İhvân, insanın ruhsal ve zihinsel güçleriyle beynin yapısı arasındaki ilişkiye dair felsefî bir açıklamaya işaret etmektedir. İhvân'a göre insan, beş duyunun yanında beş nefsânî güce de sahiptir: müfekkire (düşünme gücü), mütehayyile (hayal gücü), hâfıza (bellek), nâtıka (konuşma/akıl gücü) ve sâni'a (yapıcı/üretici güç). İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 5/23, 2/268; Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2007), 207. İhvân ayrıca beynin üç ayrı loba ayrıldığını belirtir ve bu lobların her birini belirli zihinsel işlevlerle ilişkilendirir. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 2/265.

[691] Dennet, *Darwin'in Tehlikeli Fikri,* 475.



Şekil 10: Duyusal Algıdan Aklın Yetkinliğine

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Yukarıdaki süreçler dikkate alındığında birey ilk önce (doğuştan sahip olduğu) basit bir akıl gücüyle[692] düşünmeye başlamaktadır. Ancak zamanla gelişen bu akıl; eğitim, tefekkür ve erdemli bir yaşamla daha yüksek bir düzeye ulaşmaktadır.[693] İnsanın düşünsel kapasitesinin gelişmeye başladığı ilk aşamada "nâtıkî nefs" adı verilen bir akıl türü açığa çıkar. Bu akıl türü, insanın düşünme yetisinin geliştiği ilk evreyi temsil eder. Diğer Meşşâî filozoflarda gördüğümüz haliyle bu süreçte nâtıkî nefs, "amelî" ve "nazarî"

[692] Resâil incelendiğinde İhvân'ın aklı üç farklı bağlamda kullandığı görülecektir. Bunlardan ilki, kozmoloji bağlamında olan akıldır ki Tanrı dışındaki her şeyin varlığından sorumlu bulunan akl el-evvel, aklü'l-kullî veya akl-i fâl'dir. İkincisi, insan aklı bağlamında kullanılan el-akl'dır. Üçüncüsü ise sezgiler veya diğer adıyla keşf ve ilham sonucu elde edilen mistik güç olan akıldır. Kaya, "Reason and Rationality in the Epistles of Ikhwān al-Safā, 158; Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* 205; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem,* 164; Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi,* 70.

[693] Akdoğan, *İhvân-ı Sâfâ'da Evrim*, 65. İhvân'a göre insan nefsi, başlangıçta yazılmamış bir sayfa gibidir ve bilgiyi ancak yaşantıları sayesinde edinir. Bu anlayış, Yeni Çağ ampiristleri Locke ve Hume'u andırır. Şahin, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan Sorunu", 46.

şeklinde ikiye ayrılmaktadır.[694] Amelî (pratik) akıl; insanın pratik hayatta uygulayacağı ahlâk, siyaset ve sanat gibi eyleme dökeceği temel düşünsel güçken; nazarî akıl (teorik) düşünme ve anlamlandırma yetisine karşılık gelmektedir. Ancak amelî aklın bu başarısı nazarî akıldan dan gelen ilkelere bağlıdır. Bu yönüyle İhvân, Aristoteles'in *De Anima*'sına dayanarak Fârâbî'nin yaptığı açıklamaya benzer şekilde aklı; bilkuvve, bilfiil, müstefad ve faâl akıl olmak üzere dört aşamada ele alır.[695] Bilkuvve akıl, insanın doğuştan sahip olduğu ve dış dünyayı anlamak için gerekli olan ilk güçtür. Duyular aracılığıyla alınan bilgiler, bu akıl türüyle işlenmeye başlanır.[696] Bundan sonra daha yüksek bir aşama olarak bilfiil akıl ortaya çıkar. Bu akıl; insanın dış dünyadaki varlıkları, somut ya da soyut şekilde kavramasını sağlayan akıl türüdür. Bu açıdan insanın düşünsel kapasitesinin birinci yetkinliği olup uzun süreli düşünme ve tefekkürle gelişmektedir. Ancak bu seviyeye ulaşabilmek için duyuların verimli bir şekilde kullanılması ve nefsin arındırılması gerekmektedir.[697] İnsan, bilfiil akla ulaştığında, bilgiyi anlamlandırma ve derin düşünceler geliştirmeye başlamıştır.[698] Bundan sonra müstefad akıl (en yüksek akıl)[699] seviyesi gelir. İhvân; müstefad aklın, insan aklının ulaşabileceği en yüksek mertebe olduğunu söylemektedir.[700] Bu seviyeye ulaşabilmek için sadece teorik ve pratik ilimlerin değil, aynı zamanda ahlâkî erdemlerin de kazanılması gerekir. Faâl akıl, varlık hiyerarşisindeki ilk aklı (küllî aklı) ve insandaki aklî tekâmülün başlangıcını oluşturmaktadır.[701] İnsanın düşünme gücünü harekete geçirir ve düşünsel kapasitesini etkinleştirir. Peygamberlere vahyin gelmesi de faâl akıl aracılığıyla gerçekleşir.[702] Faâl akıl, müktesep akıl ile iletişim kurarak bilgi aktarır ve bu süreç ilâhî vahyin insan zihninde

---

[694] Soylu, *İhvân-ı Sâfâ'da Varlık ve Bilgi Açısından Akıl*, 88. Garazî akıl, bazı araştırmacılara göre farklı şekillerde tanımlanmıştır. Uysal'a göre garazî akıl, insanın potansiyel değil, bilfiil haldeki aklıdır. Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem*, 60.

[695] Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl,* 81-82.

[696] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 5/40-41; 5/24.

[697] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/347. Burada İhvân, aklın derecelerini tartışırken belirli akıl türlerini açıkça isimlendirerek zikretmiştir. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 5/336; Kaya, "Reason and Rationality in the Epistles of Ikhwān al-Ṣafā'", 166.

[698] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/368.

[699] Müstefad akıl, cisimden bağımsız olarak soyut kavramları tasavvur edebilen akıldır. Kaya, *İslâm Düşüncesinde Bilginin Aklîliği,* 76.

[700] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/82.

[701] İhvân, faâl akıl konusunda Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı bir yaklaşım benimser. Onlara göre faâl akıl, gök kürelerine ait hiyerarşide onuncu basamakta yer alan ve âlemi düzenleyen güçtür. Oysa İhvân, faâl aklı doğrudan "ilk akıl" olarak görür ve onu Tanrı'nın nurundan yaratılmış, basit ve arı bir varlık şeklinde tanımlar. Böylece faâl aklı kozmik akıllar zincirinin son halkası değil, başlangıç noktası olarak konumlandırır. Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* 205; Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl,* 102.

[702] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/358.

şekillenmesini sağlar.[703] Bu akıl türlerinin ötesinde kavramsal olarak yer almasa da işlevsel açıdan peygamberlere ve göksel nefislere (feleklerin nefisleri) ait olan akıl türleri de vardır. Peygamberler faâl akıldan göksel nefislere akan ilâhî vahyi; ilham, sezgi, teşbih ve işaretler yoluyla alırlar. Bu iletişim, peygamberin nefsinin maddî kirlerden tamamen arınması ve ruhunun melekût âleminin cevherleriyle aynılaşması sayesinde gerçekleşir. Saflaşan nefs, bu kudsî irtibatla küllî hakikatlere ayna olur ve ilâhî feyzi kendi dil ve kültür dairesinde beşerin anlayacağı remizlere dönüştürür. Bu akıl türü, insan aklının sınırlarını aşan, tamamen ilâhî bir kaynaktan beslenen bir düşünce gücüdür.[704] Göksel nefislere ait olan akıl ise maddeden soyut, insan aklının üstünde, faâl akıldan bilgi alan, meleklerle özdeşleştirilen ve yeryüzündeki oluş ve bozuluşun yöneticisi olan görevlilere aittir.[705]

İhvân, ahlâkî gelişimin tekâmülî bir sürece bağlı olduğunu ve bu sürecin nefsin arınmasıyla doğrudan ilişkili olup kendiliğinden açığa çıktığını savunmaktadır.[706] Ahlâk anlayışı da tıpkı nefs, bilgi ve akıl türlerinde olduğu gibi aşamalı olarak gelişmekte ve nihayetinde nefsin yetkinleştirilerek erdemli kılınmasıyla mükemmelleşmektedir. İhvân'a göre ahlâk iki temel kategoriye ayrılır: "fıtrî ahlâk" ve "müktesep ahlâk". "Fıtrî ahlâk" bireyin yaratılıştan sahip olduğu ahlâkî yönelimleri ifade ederken, "müktesep ahlâk" kişinin yaşam sürecinde deneyim, eğitim, çevresel etkenler ve kendi çabasıyla sonradan kazandığı ahlâkî özellikleri anlatır. Her iki ahlâk türü de insanın karakterinin ve ruhî gelişiminin temelini oluşturmaktadır.[707] Böylelikle nihai amacı mutluluk olan ahlâkî bir yapı ortaya çıkmaktadır. Fârâbî'nin anlayışına paralel olarak, mutluluk iki türde ele alınır: "Dünyevi mutluluk" ve "uhrevî mutluluk". Dünyevi mutluluk, kişinin bu dünyada en rahat şekilde yaşamını sürdürmesi ve arzularına ulaşması anlamına gelir. Uhrevi mutluluk ise ruhun bedenden ayrılmasının ardından ebedîliğe kavuşarak en yüksek derecede gerçek huzura kavuşmasıdır.[708] İhvân'a göre gerçek mutluluğa ulaşabilmek için

[703] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 5/354-355.
[704] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/12-13; 4/75-76.
[705] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/22; İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 5/91.
[706] Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri,* çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 157-160.
[707] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/208-209; Özturan, "İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Düşüncesinde Antik Yunan Kaynaklarının Alımlanışına Dair Bazı Değerlendirmeler", 9-10.
[708] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/226-227. İhvân'a göre her şey iyi olması bakımından iyidir ve bu nedenle kendisi için istenir. Bu anlayışta "mutlak iyi" (el-hayru'l-mahz) kavramı, iyiliğin en yüksek mertebesini ifade eder; bu da Tanrı'nın zatında tecelli eden saf iyiliktir. Bu yaklaşımda İhvân, mutlak iyinin her şeyin

insanın bedene olan bağlılığından kurtulması gerekmektedir. Bunun yolu ise nefsin akıl gücüyle gazabî ve şehevî güçlerini dengeleyip kontrol etmesidir.[709] Böylece insan melekî mertebeye yaklaşırken, bedenin ölümle terk edilmesiyle birlikte tam anlamıyla bir melek hâline gelir. İnsanın yaratılış gayesi de nefsini arındırarak, ilâhî mertebelere ve gerçek mutluluğa erişmektir.[710] Oysa modern bakış açısında ahlâk duygusu bu metafizik süreçten bağımsız olarak, insanların toplumsal içgüdülerinden türeyerek evrimleşmiştir.[711]

3.3.3. Epistemolojik Açıdan Tekâmül

İhvân'ın bilgi anlayışının temel gayesi "Müslümanları bağnazlıktan kurtarmak, bilim anlayışını, doğa bilimlerine dayanan felsefeyi egemen yapmak, toplumu düzeltecek bir aydınlar ahlâkı yaratmaktır."[712] Risâlelerin ansiklopedik yapısı; felsefe, bilim ve dini tek bir bilgi temeli üzerinde bir araya getirerek geniş ve kapsamlı bir çalışma ortaya koymaktadır. Bu durum bir bakıma, akıl tarafından kavranamayan konuları, mantıklı ve anlaşılır bir biçimde açıklama çabasıdır.[713] Bu doğrultuda yazdıkları elli iki risâlede hiçbir düşünce ve inanca ön yargılı yaklaşmamışlardır.[714] Bilginin elde edilişi ve kaynağı konusunda dörde ayırabileceğimiz basamaksal bir sınıflamayı tercih etmişlerdir. Bunlar: Tabiata dayalı duyulur bilgiler, akla dayalı felsefi bilgiler, vahye dayalı ilâhî bilgiler ve ilhama dayalı sezgisel bilgilerdir. İhvân'a göre bu sınıflama hem bilimlerin birbirleriyle olan ilişkisini hem de insanın bilgiye ulaşma sürecini dikkate alarak oluşturulmuştur.[715]

---

gayesi olduğunu ve varlıkların iyiliğe yönelmesinin, fitrî bir eğilim olarak yaratılışın temelini yerleştirmiştir. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/317; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk,* 158; Ocak, *İhvân'ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman,* 186. Fârâbî mutluluğun temel ahlâkî gaye olduğunu ve ona ulaştıranın teorik akıl olduğunu açıkça ifade etmektedir. Hümeyra Özturan, *Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 104.

[709] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/249.

[710] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 4/96; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk,* 88.

[711] Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 160-161; Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 166-167; Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 843-844.

[712] Dağdelen, "İslâm'da Doğa Felsefesi, 38; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1993), 41.

[713] Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilimler ve Tasnifi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2000), 88.

[714] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/538.

[715] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/42; Callatay, "The Ikhwān al-Ṣafā' on Animals" 33; Meçin, "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", 430; Ocak, *İhvân'ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman,* 143.

Buna göre bir bilginin öğrenilmesi diğer bilgilere bağlıdır ve temel bilgilerin öncelikli olarak öğrenilmesi şarttır. Çünkü her bir bilgi, bir üst kategoriye geçiş için bir araçtır. Bu açıdan bakıldığında, Auguste Comte'un bilimleri sınıflandırırken benimsediği yaklaşıma benzer şekilde, öğrenmenin de basitten karmaşığa doğru ilerlediği bir düzen bulunmaktadır.[716] Örneğin matematik bilimleri tabiat bilimleri için, tabiat bilimleri nefsânî (psikolojik) bilimler için, nefsânî bilimler de ilâhî (metafizik) bilimler için ön şarttır. Bu durum, insan zihninin üzerinde düşündüğü nesnelerin de aşamalı olarak daha yüksek bir düzeye çıkması demektir. Dolayısıyla tüm bilgi türleri arasında kurulu bu basamaksal yapı da zihnî bir gelişim söz konusudur.[717] Bu gelişim sonucu yapılan sorgulamalar; insanı kendi varlığının başlangıcına, ölümden sonraki durumuna ve nihayetinde Yaratıcı'nın bilgisine ulaştırmaktadır.[718]

İhvân'ın bilgi anlamında kullandığı "ilim" lafzı; bilinenin (malum), bilenin (âlimin) zihnindeki varlığı/formu olarak tanımlanmıştır. Bu varlık halinin/formunun zihindeki yokluğu ise bilgisizlik/cehalettir.[719] Bilinenlerin formu, insan zihninde şekillenir ve buna "tasavvur" denir. Bilgiyi elde etmek, nesnelerin formlarını zihinde soyutlamak ve soyutlanan formları kavrayabilmekten geçmektedir.[720] Buna göre bilgi edinme, duyularla kavranan şeylerden akılla idrak edilen varlıklara doğru ilerleyen aşamalı bir süreci gerektirir.[721] Bu sürecin başlangıcında boş bir zihne sahip olan insan, somut deneyimlerden başlayarak soyut ve metafiziksel tecrübelere doğru bir yükseliş gerçekleştirmektedir.[722] Bu yükseliş esnasında dört aşamalı bir sürecin izlenmesi gerekir ki bunlar: Duyu, akıl, burhan ve vahiydir. İlk aşama, temel bilgilerin dış dünyada gözlem ve deneyim yoluyla keşfedildiği duyu alanıdır. Akıl, duyusal algılardan elde edilen verileri analiz eder, bunlar üzerine anlamlı kavramlar inşa eder. Burhan, akıl yoluyla ispatlanan ya da kanıtlanan bilgiyi destekler ve sağlamlaştırır. Ancak metafizik

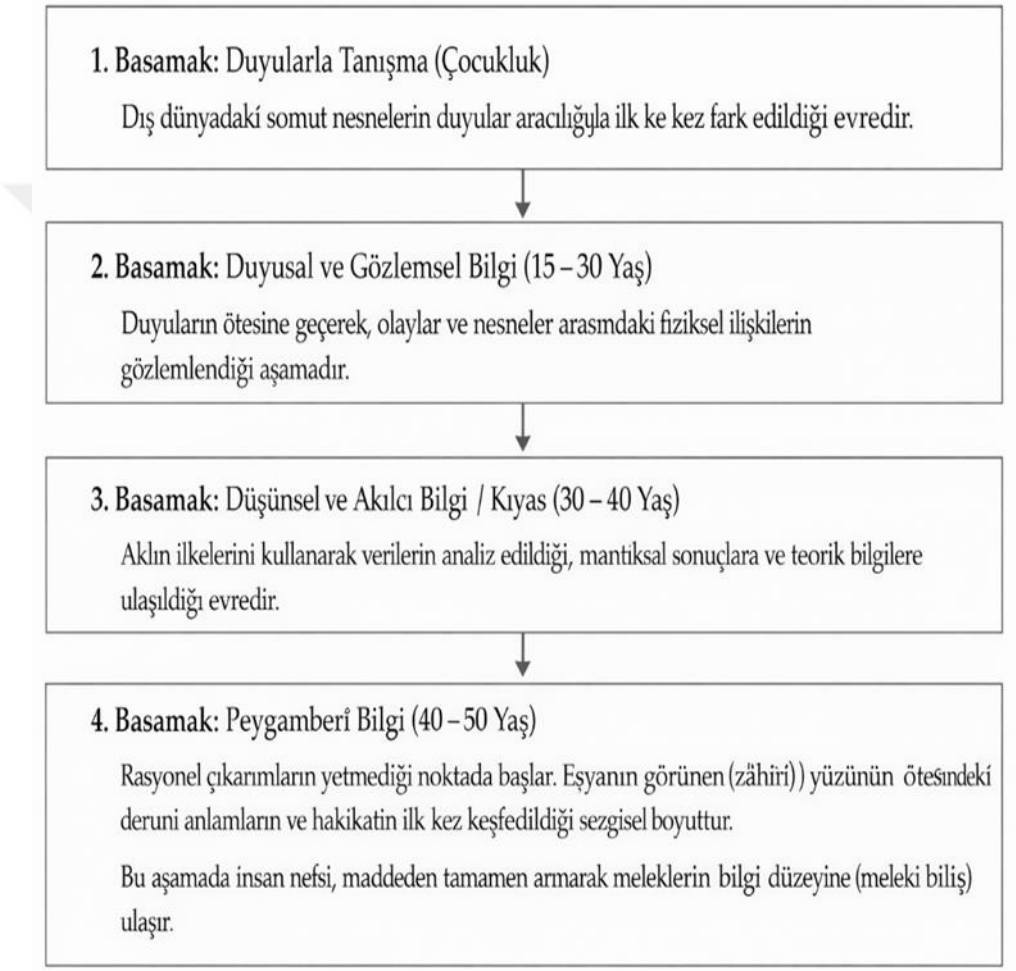
[716] Auguste Comte, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, çev. Harriet Martineau, (London: George Bell & Sons, 1896), 1/21-30; Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilimler ve Tasnifi," 82-83.
[717] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/103; Uysal, "İhvân-ı Safâ"; Marquet, "Les épîtres des Ikhwân as-Safâ'", 57.
[718] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 1/103; Carmela Baffioni, "The Concept of Science and its Legitimation in the Iḫwān al-Ṣafā'", *Oriente Moderno* 19/80 (2000), 438-439.
[719] İhvân-ı Sâfâ, Resâil, 1/262; 4/6; Ocak, *İhvân'ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi,* 138.
[720] İhvân-ı Safâ, Resâil, 2/9; 3/385; Baffioni, "The Concept of Science and its Legitimation in the Iḫwān al-Ṣafā'", 430.
[721] Ahmet Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 71.
[722] İhvân-ı Safâ, Resâil, 3/423-457; 5/51.

hakikatler, akıl ve burhan ile tam anlamıyla ispatlanamaz. Bu nedenle vahiy ve ilham gibi aklın ötesindeki bilgi türlerine ihtiyaç duyulmaktadır.[723] Bu yönüyle bilginin salt duyular ve içgüdüsel (bilkuvve) akılla elde edilen nazari bilgilerden ibaret olmadığını, bunun yanında vahiy ve ilham yoluyla da bilgi elde edilebileceğini savunmuşlardır.[724] Onlara göre ilâhî, aklî ve ahlâkî bilgilerin elde edilişinde ekümenik bir öğreticiye ihtiyaç vardır. Bu bakımdan peygamberler; duyusal, düşünsel ve metafizik bilgilere sahip en donanımlı öğreticilerdir.[725]Onlar insanlardaki bilkuvve bilme yetisini bilfiil hâle getirmektedirler.[726] Ayrıca öğrenilen bilimler, ruhun aşamalı biçimde arınarak yetkinleşmesini sağlayan bir süreç meydana getirir ve bu ilerleyiş, ruh melekî ilhamı almaya hazır hâle gelinceye kadar devam eder. Bu bağlamda bilge kişi (hakîm), yalnızca bilgi sahibi bir bilge değil, potansiyel olarak peygamberlik mertebesine yaklaşan bir şahsiyeti temsil eder. Nitekim İhvân, bazı kimselerin doğuştan sahip oldukları istidat sayesinde melekler ile insanlar arasında aracılık edebilecek bir kabiliyet taşıdıklarını ifade eder.[727]

İhvân'a göre öğrenme süreçleri, belirli yaş dilimlerinde gerçekleşen aşamalardan oluşmaktadır. Bilginin kaynakları, insanın ruhsal ve zihinsel gelişimiyle doğru orantılıdır. Çocuklukta birey; duyularıyla dış dünyayı tanır, zamanla akıl güçlenir ve gençlik döneminde bilgi yönlendirici güç hâline gelir. Ergenlikten sonra akıl; biriken bilgilerle kıyas yapma, doğruyu yanlıştan ayırma ve hükme varma yetisi kazanır. İnsanın ruhu olgunlaştığında ise vahiy ve ilham düzeyindeki bilgiye açık hâle gelir. Bu aşamada birey, âlemin ruhu sayılan küllî nefsle uyum içinde olur ve ilâhî hakikatten pay alabilecek seviyeye ulaşır. Nefsin yaşla birlikte olgunlaşması eğitimsel süreçleri de etkiler. 15-30 yaş arasında bireyler temel olarak duyusal ve gözlemsel bilgileri elde ederler. Eğitim bu dönemde gözlem ve deneyim yoluyla gerçekleşir. 30-40 yaş aralığında bireyler, bilgiye daha düşünsel ve akılcı bir şekilde yönelmektedir. Kıyas ve akıl yürütme süreci sonunda dinî öğretilerden bağımsız bilgiler kazanılmaktadır. 40-50 yaş arasındaki bireyler, derin ve bâtını bilgileri elde ederler. Burada bireyler peygamberlere yakın bir biliş seviyesine

[723] Baffioni, "The Concept of Science and its Legitimation in the Iḫwān al-Ṣafā'", 431; Koç, *İhvân- ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 70-71.
[724] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/303-414; 5/32-34; Koç, *İhvân- ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 72; Ocak, *İhvân'ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman,* 433-434.
[725] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 3/480; Baffioni, "The Concept of Science and its Legitimation in the Iḫwān al-Ṣafā'", 432.
[726] Koç, *İhvân- ı Sâfâ'nın Eğitim Felsefesi,* 75.
[727] Baffioni, "The Concept of Science and its Legitimation in the Iḫwān al-Ṣafā'", 437.

ulaşırlar. 50 yaş ve üzeri bireyler ise hem zahirî hem bâtını anlamları kavrayabilen, meleklere yakın bir bilgi düzeyine sahip olurlar.[728] İhvân'ın bireylerin yaş ve gelişim seviyelerini göz önüne alarak yaptığı bu sınıflama, bilginin fizikî olandan başlayarak metafiziksel olana doğru ilerleyişinin dışavurumudur. Böylece bilginin öğrenimi, matematiksel ilkelerle başlayıp insanın kendini tanıması ve özüne uygun eylemleri gerçekleştirmesiyle tamamlanır.[729]


1. Basamak: Duyularla Tanışma (Çocukluk)
Dış dünyadaki somut nesnelerin duyular aracılığıyla ilk ke kez fark edildiği evredir.
2. Basamak: Duyusal ve Gözlemsel Bilgi (15 – 30 Yaş)
Duyuların ötesine geçerek, olaylar ve nesneler arasındaki fiziksel ilişkilerin gözlemlendiği aşamadır.
3. Basamak: Düşünsel ve Akılcı Bilgi / Kıyas (30 – 40 Yaş)
Aklın ilkelerini kullanarak verilerin analiz edildiği, mantiksal sonuçlara ve teorik bilgilere ulaşıldığı evredir.
4. Basamak: Peygamberî Bilgi (40 – 50 Yaş)
Rasyonel çıkarımların yetmediği noktada başlar. Eşyanın görünen (zâhirî)) yüzünün ötesindeki deruni anlamların ve hakikatin ilk kez keşfedildiği sezgisel boyuttur.
Bu aşamada insan nefsi, maddeden tamamen armarak meleklerin bilgi düzeyine (meleki biliş) ulaşır.

Şekil 11: Yaşa Bağlı Olarak Bilgi Türlerinin Dereceli Gelişimi

[728] Burada yaş aralıklarına göre eğitim anlayışı risâlelerin özellikle ahlâk, nefis ve siyaset (nefsi yönetme) bölümlerinde genel pedagojik yaklaşımından (çocukluk-ergenlik-yaşlılık vb.) çıkarılmıştır. İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 2/275; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 63-66; Görkaş – Sarıtaş (ed.), *İslâm Felsefesi*, 74. İnsan bilgisinin gelişimi, bebeklikte temellenir; çocukluk ve ergenlik dönemlerinde şekillenir ve yaşlılıkta olgunlaşarak bireyi âlim ve bilge konumuna taşımaktadır. İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 3/403; Henry Corbin, *İslâm Felsefe Tarihi: İbni Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 252.

[729] İhvân-ı Safâ, Resâil, 2/378-379; 462; Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ'nın X. Yüzyıl İslam Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi", *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2002), 95.

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Sonuç olarak İhvân, duyulara verdiği önem bakımından tabiatçılara yaklaşır; ancak duyuların yanılabileceğini söylemesi onu kısmen şüpheciliğe yöneltir. Hakikatin ruhun arınmasıyla elde edileceğini savunması mistiklerle benzerlik taşısa da İhvân bu arınmayı yalnızca en yüksek bilgiye ulaşmak için zihinsel bir araç olarak görmektedir.[730]

3.3.4. Sosyolojik Açıdan Tekâmül

Risâleler, didaktik bir anlatım tarzıyla yazılmış, son derece farklı kaynak ve görüşlerin bir araya getirildiği bütünleşik bir yapıya sahiptir. Yaşanılan dönemin pedagojik ve kültürel yapısını yansıtan bir ayna niteliğindedir.[731] Nitekim bazı araştırmacılar, İhvân'ın düşünce sisteminde sosyal tekâmüle imkân tanıyan bir perspektifin bulunduğunu ileri sürmüştür.[732] Çünkü İhvân, insanı, toplumu ve doğayı birbirinden bağımsız alanlar olarak değil; karşılıklı etkileşim içinde işleyen ve birbirini tamamlayan unsurlar olarak ele alır. Bu bütüncül yaklaşım, onların varlık anlayışında hem bireysel hem toplumsal düzeyde ilerleme ve yetkinleşmenin belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir. Buna göre insan, sadece bireysel bir varlık değil; doğası gereği toplumsal bir canlıdır. Filozoflar da dâhil olmak üzere hiçbir insan, toplumsal bir yaşam içinde yer almadan gerçek anlamda mutluluğa ulaşamaz.[733] Mutluluk bireysel gelişim ile toplumsal bütünlüğün bir arada ilerlediği aklî ve ahlâkî olgunluk halidir.[734] Bu olgunluğun oluşumunda kozmik,[735] ahlâkî ve siyasî etmenler arası denge oldukça önemlidir. Toplumların bu etkenlerle kuracakları sağlıklı ilişkiler onların zihinsel, sosyal ve yönetimsel düzeyde gelişmesini, dolayısıyla

---

730 Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları: Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985), 151. Gerçek bilginin çok kaynaklı doğası nedeniyle, onun elde edilme biçimine dair yaklaşımlar farklılık gösterebilir. Baffioni, "The Scope of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*", 134-135.

731 Şahin, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan Sorunu", 27.

732 Mehmet Bayraktar'a göre Yves Marquet *La philosophie des Ikhwān al-Ṣafā'* adlı eserinde bu yorumu yapmıştır. Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 199. Marquet'e göre İhvân'da sayıyla (aritmoloji) ve harflerle oluşan örgütlenme ile sosyal tekâmül anlayışı aslında aynı kozmik ilkeye dayanır. Onlara göre evrende düzen nasıl sayısal oranlar ve hiyerarşik mertebelerle kurulmuşsa, toplumun da benzer bir düzen ve aşamalı gelişim içinde örgütlenmesi gerekir. Bu nedenle sayı metafiziği yalnızca teorik bir sembolizm değil, aynı zamanda toplumsal yapılanmanın modelidir. Bu modelde amaç ise İsmâilî olmayan okuyuculara yönelik sosyal bir bildiridir. Yves Marquet, "Quelques remarques sur la *Kozmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliyya* de Heinz Halm et note complémentaire sur un poème ismaélien des Épîtres des Ikhwān al-Ṣafā'", *Studia Islamica* 55 (1982), 121, 134.

733 İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/480; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk,* 375.

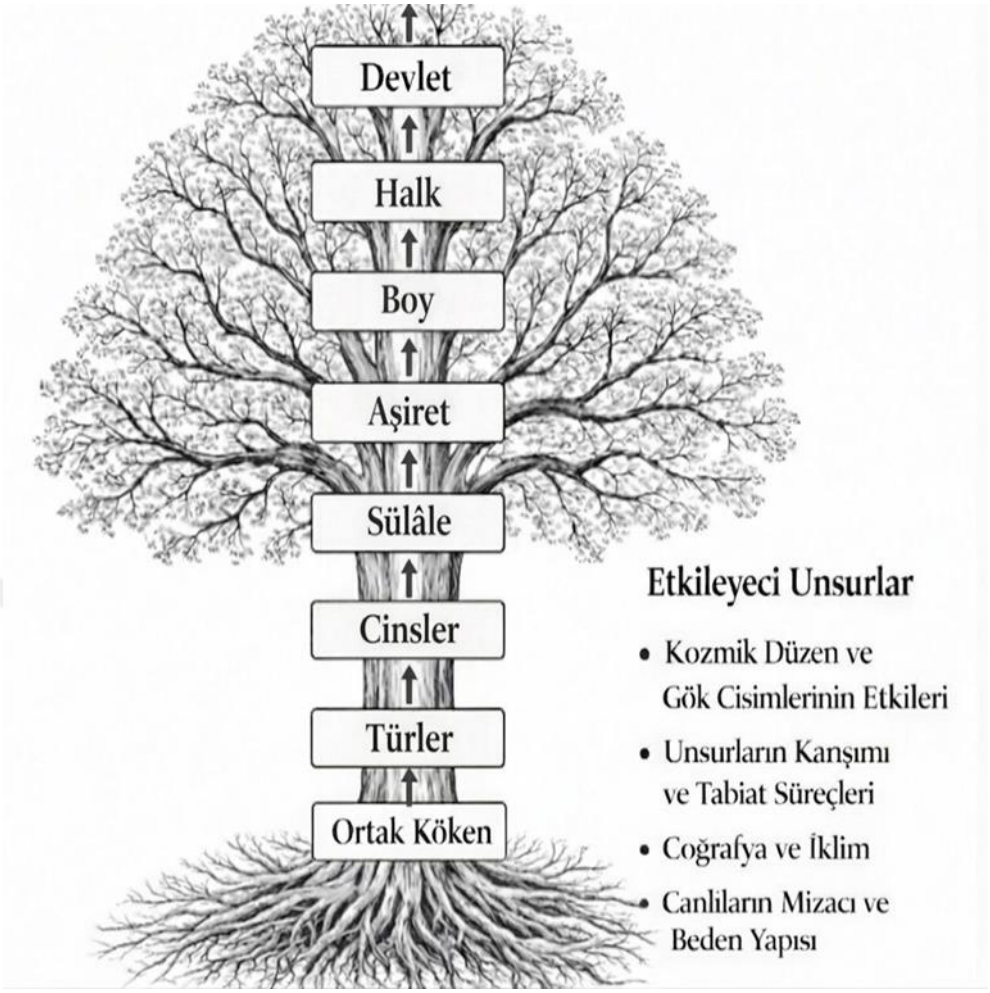
734 Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk,* 103.

735 İnsanın mikro kozmos olarak toplumsal, kültürel, dini ve siyasal yapılarındaki düzenlemelerde, kozmik sembolizmin izleri açıkça görülmektedir. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 96.

barış ve düzen içinde yaşamalarını mümkün kılar. Nitekim dinide yardımlaşma ve kardeşlik üzerine kurulu sosyal bir yapı olarak görür. Toplum içindeki doğru yaşam, ırkın devamlılığını sağlayan siyasi ve sosyal hayatın zeminidir. Din, toplum içinde kötülüğe karşı bir engelleyici rolü oynar.[736]

İhvân'a göre insan her anlamda sürekli bir değişim ve yenilenme hali içinde evrenin küçük bir yansımasıdır. Toplum ise bireylerden ve gruplardan oluşan, kökleri ortak ancak zamanla şekil, görünüm, renk, örf, yaşam tarzı ve siyaset gibi açılardan farklılaşan bir ağaca benzetilmektedir. Burada tıpkı bir ağacın köklerinden gövdesine, oradan dallarına, budaklarına ve yapraklarına doğru gelişmesi gibi tabiî bir süreç söz konusudur (tür, cins ve fert). Cinsler kendi aralarında sülalelere, sülaleler aşiretlere, aşiretler boylara, boylar büyük halklara ayrılarak belli bir kabile yapısı meydana getirirler. Bu çeşitlilik ve çok katmanlı yapı, tek bir dine mensup bireylerin zamanla farklı mezheplere ayrılması süreciyle benzerlik göstermektedir. Her ne kadar inanç temeli ortak olsa da kültürel, coğrafi, tarihsel ve bireysel farklılıklar zamanla çeşitli yorumlara ve anlayışlara yol açmıştır. İhvân'a göre bu durum hem doğal hem de toplumsal bir gelişim sürecinin sonucudur ve insanın tabiatındaki çok yönlülüğün yansımasıdır.[737] Bu çok yönlü gelişimin oluşumunda; bedenin karışımları, ülkelerin coğrafyası, yetişilen ortam ve kozmik düzene dair etkenler rol oynamaktadır.[738]

[736] Carmela Baffioni, "Different Conceptions of Religious Practice, Piety and God-Man Relations in the Epistles of the Ikhwān al-Ṣafā'", *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought*, ed. Ian Richard Netton (London: Routledge, 2007), 4/56–57.
[737] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/173-176.
[738] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/205-207. Fârâbî'ye göre toplumlar, bulundukları coğrafî konuma ve göksel etkilerine bağlı olarak doğal yapıları, karakterleri ve dilleri bakımından farklılık gösterir. Beşerî farklılıklar yalnızca kültürel değil, kozmik ve tabiî nedenlerle de açıklanır. Lütfi Sunar-Özgür Kavak, *İslâm Siyaset Düşüncesi,* (İstanbul: İlem Yayınları, 2022), 164.



Şekil 12: Varlık ve Toplum Mertebelerinin Ağaç Modeliyle Gösterimi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Haliyle Fârâbî'de gördüğümüz gibi toplumların gelişimi yalnızca maddi değil, aynı zamanda manevi ve kozmik boyutlarda tartışılmıştır.[739] Özellikle gök cisimlerinin konumları ve periyodik hareketleri hem bireysel hem de toplumsal yapıları etkileyen temel faktörlerdendir. Bu yüzden astronomi ve astroloji gibi ilimler, yalnızca kozmolojik bilgiler sunmakla kalmaz; aynı zamanda beşerî hayatı yönlendiren yasaları ortaya koyar.[740] Örneğin hamilelik, evlilik, doğum, cinsiyet, hastalık ve ölüm gibi bireysel olaylardan; çatışma, uzlaşı, yönetim ve bürokrasi gibi siyasal konulara; alışveriş ve ticaret

[739] Fârâbî evrendeki varlıklar arasında bir hiyerarşi olduğuna, bununla toplumdaki yapı ve işleyiş arasındaki bir ilişki bulunduğuna inanır. O, Tanrı'nın yarattığı ve düzenlediği evrendeki düzene benzer şekilde toplumda da siyaset aracılığıyla ideal bir düzen tesis etmeye çalışmıştır. Toplum ve evren, insan benzeri doğal bir varlıktır. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 192-194.

[740] Nasr'a göre İhvân, risâlelerinde sıkça yer verdiği astrolojiyi, geleceği tahmin etmek için değil, varlıktaki düzenin etkilerini açıklamak amacıyla kullanmıştır. Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 96.

gibi ekonomik alanlardan suç, ceza ve adaletle ilgili durumlara kadar pek çok sahada gök cisimlerinin etkilerini dikkate almak gerekir. Yine elçilik, vahiy,[741] ahlâk, sihir vb. ezoterik ilimler[742] konusunda da kozmik yasaların farkında olunmalıdır.[743] Bu bağlamda gök cisimlerinin etkileri; bireylerin karakter yapılarından dinî, sosyal ve siyasî yönelimlerine kadar birçok alanda belirleyici rol oynamaktadır. Örneğin doğum anında Merih (Mars) gezegeninin etkisinde bulunan bireylerin çatışmacı, tartışmacı ve dogmatik yapılara meylettiği; Müşteri (Jüpiter) gezegeninin etkisi altındaki bireylerin ise zühd, vera ve tasavvufî yapılara yöneldiği bilinmektedir.[744] Toplumlar bu kozmik etkilerle uyum içinde olduklarında, ruhsal ve zihinsel evrimlerini tamamlayarak düzeni, barışı ve adaleti tesis ederler. Böylece daha yüksek bir sosyal gelişim düzeyine ulaşırlar. Ancak bu süreç son derece uzun bir zaman diliminde gerçekleşmekte olduğundan farkına varılması ve doğrudan gözlemlenebilmesi mümkün değildir.[745]

İhvân; ahlâkın insanlardaki davranışlar, sanatlar, marifetler ve tasarruflar için temel teşkil ettiğini söylemektedir. Toplumun sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için bireylerin ahlâkî gelişiminin çok önemli olduğunu savunmaktadır.[746] Ahlâk hem bireysel hem de toplumsal ilişkilerde düzenin sağlanmasının ön şartıdır. Erdemli bireyler toplumda adalet, eşitlik, huzur ve düzenin sağlanmasında önemli rol oynamaktadırlar. Erdemsizler ise toplumda adaletsizlik, haksızlık, huzursuzluk ve bozulmalara yol açmaktadırlar. Haliyle toplumu oluşturan bireylerden başlanarak ahlâkın mükemmel hale getirilmesi sağlanmalıdır. Zira insan, toplumsal yaşamında birçok ahlâkî zıtlıkla yüz yüze gelmektedir. Hayat-ölüm, bilgi-cehalet, akıl-ahmaklık, hastalık-sağlık, günah-iffet,

---

[741] İhvân, gökyüzünde meydana gelen olayların yeryüzündeki etkisinin dinî bir temele dayandığını da vurgular. Onlara göre ilm-i ahkâm, yalnızca insan aklının ürettiği bir tasavvur değil; göksel bilginin yeryüzüne aktarılmasını sağlayan Hz. İdris'e vahyedilen bilginin bir tezahürüdür. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 4/363; Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 88.

[742] İhvân'ın zecr, büyü ve sihir gibi gizli ilimlere bakışını ayrıntılı biçimde incelemek için bkz. Taş, *İhvân-ı Sâfâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 54-57.

[743] İhvân; sihir, kehanet, fal, büyü, muska ve zecr gibi gizli ilimlerin niteliğini ve insanların üzerindeki tam açıklanamayan etkilerini, gök cisimlerinin aracılığıyla kavramanın mümkün olduğuna inanır. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 4/282-283; Taş, *İhvân-ı Sâfâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 49-56. Muhammed Âbid el-Câbirî'ye göre İhvân, gizli ilimlerin gök cisimleriyle ele alınışında Hermetik bir kökenden beslenmiştir. Nitekim Hermesçiliğin temel konuları arasında bulunan simya, astroloji, büyü, tılsım vb. gizli ilimlerin risâlelerde ele alınışı da bu kökene bağlanmıştır. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu,* çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 282-283.

[744] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/210.

[745] Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 166-167.

[746] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/216.

korkaklık-cesaret, acı-lezzet, doğruluk-yalan ve hak-batıl bunlardan bazılarıdır.[747] Bireyin bu zıtlıklar karşısında dengeli bir seçim yapabilmesi ve doğru olana yönelmesi, akıl gücünün şehevî ve gazabî nefse galip çıkmasıyla mümkündür.[748] Akıl bu şekilde öne çıktığında, kazanılan ahlâkî erdemler bireylerin tüm benliğine sirayet eder ve erdemli davranışlar kendiliğinden ortaya çıkar.[749] Burada bireyleri teşvik edici unsur, cehaletten arınarak hikmete ulaşmak yani gerçek bilgiye erişmektir.[750] Bu bilgi ise yalnızca yüzeysel öğrenmeyle değil, bireyin doğa bilimlerinden başlayarak sırasıyla felsefî ve dinî ilimleri öğrenmesiyle mümkün olmaktadır. Böylece ahlâk, bireysel alandan toplumsal alana geçiş yaparak hem toplumun hem de devletlerin siyasî düzeni için güvenilir bir ölçüt hâline gelmektedir.[751]

Sonuç olarak İhvân'ın düşünce sisteminde toplumsal tekâmül, bireyin ruhsal ve aklî olgunluğa erişmesiyle mümkündür. İdeal bir toplum; bireylerin içsel arınması, ahlâkî gelişimi ve evrenin ilâhî düzenine uygun bir yönetimiyle inşa edilir. Bu açıdan toplumsal gelişim yalnızca biyolojik değil, manevî bir süreçtir. İlerleme, güçlü olanın hayatta kalmasıyla[752] değil; erdemli ve ahlâklı olanın kemale ulaşmasıyla sağlanır. Bu yaklaşım, 19. yüzyılda ortaya çıkan çeşitli sosyal evrim düşünceleriyle dikkat çekici paralellikler taşımaktadır. Herbert Spencer, evrimi hem fiziksel hem de toplumsal alanlarda işleyen evrensel bir süreç olarak tanımlamış ve tüm sistemlerin basitten karmaşığa doğru ilerlediğini savunmuştur.[753] Alfred Russel Wallace; insan zihninin, ahlâk ve estetik

[747] Ocak, *İhvân-ı Sâfâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi*, 184. Ayrıca bkz. Mirpenç Akşit, "Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'nın Siyaset ve Toplum Teorilerinin Buluşma Noktaları", *Ekev Akademi Dergisi* 81 (Mart 2020), 303. İhvân'a göre evrendeki tüm çift ve zıt unsurlar, insanın varlık yapısında da görülür. Bu karşıtlıklar çatışma değil, kozmik bir uyum ve düzenin ifadesidir. Şahin, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan Sorunu", 40-41.

[748] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 1/249.

[749] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 1/214; 3/290-291.

[750] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 4/94.

[751] Akşit, "Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'nın Siyaset ve Toplum Teorilerinin Buluşma Noktaları", 303.

[752] Darwin'e göre hayat mücadelesinde güçlü bireylerin hayatta kalması sayesinde türler arasında sürekli bir evrim ve ilerleme meydana gelmektedir. Darwin, bu düşüncenin yalnızca canlı türlerinin biyolojik gelişimiyle sınırlı olmadığını; aynı ilkenin insan toplumlarının ilerlemesi için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Doğan, *Bir Müslüman Evrim ve Sosyal Darwinizm'e Nasıl Bakmalı*, 16–17. Darwin'in evrim teorisinin temelini oluşturan doğal ayıklanma (natural selection) düşüncesi, zamanla toplumsal, siyasal ve ekonomik alanlara da uygulanmış ve Sosyal Darwinizm olarak adlandırılan ideolojik yaklaşımı doğurmuştur. Bu anlayışta "en iyinin yaşamda kalması ilkesi" toplum düzenine taşınır. Doğal ayıklanmanın mutlak biçimde işleyebilmesi için devletin bu süreci desteklemesi gerektiği savunulur. Buna göre uygun bireylerin çoğalması teşvik edilir, uygun olmayan bireylerin yaşam alanları ise kısıtlanır. Doğan, *Bir Müslüman Evrim ve Sosyal Darwinizm'e Nasıl Bakmalı*, 38-39.

[753] Önder Tilci, "Diyalektikten Tedrici İlerlemeye Gelişme Fikrinin Dönüşümü: Herbert Spencer'in Bilgi Anlayışı ve Evrim Düşüncesi", *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2, 404; Taslaman, *Evrim Teorisi*

duyarlılığının yalnızca doğal seçilimle açıklanamayacağını, metafizik bir yönünün var olduğunu savunmuştur.[754] Muhammed İkbal, tekâmülü hem bireysel olgunluk hem de toplumsal/medenî ilerleme olarak değerlendirmiştir.[755] Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî ise toplumsal yapının İslâmî ilkeler doğrultusunda gelişmesi gerektiğini belirtmiştir.[756] Bu açıdan bakıldığında, İhvân'ın düşüncesine sosyal evrimsel bir okuma getirmek anakronik değildir. Aksine düşünce tarihindeki kavramsal sürekliliği ve paralellikleri görmek adına oldukça önemlidir. Ancak modern sosyal evrim teorileri, çoğunlukla bireyin ruhsal ve ahlâkî gelişiminden ziyade ekonomik, yapısal ve tarihsel etkenlere ağırlık vermektedir. Bu yaklaşım, toplumu sosyal sözleşmeler, normatif sistemler ve işlevsel ihtiyaçlara bağlı yapılar üzerine kurgulamaktadır.[757] Bunun sonucunda hem doğayı hem de insanı anlamdan uzaklaştıran ve her şeyi yalnızca işe yararlılık ve hesaplanabilirlik üzerinden değerlendiren bir bakış açısı ortaya çıkmaktadır.[758]

3.3.5. Siyasî Açıdan Tekâmül

İslâm siyaset düşüncesi; temel olarak devlet, yönetici, halk, düzen ve adalet kavramları üzerine inşa edilmiştir.[759] Bu düşünce geleneğinde insan, doğası gereği toplumsal bir varlık olarak ele alınmıştır. Toplumsal düzenin sağlanabilmesi için devletin ve yasaların bulunması zorunludur.[760] Siyaset, yalnızca yönetim sanatı olarak değil; aynı zamanda insanın erdem ve mutluluğa ulaşmasını sağlayan bir alan olarak değerlendirilmiştir. İslâm filozofları, insanın gerçek mutluluğa ancak erdemli ve iyi düzenlenmiş bir toplum içinde ulaşabileceğini savunmuşlardır. Bu bağlamda İslâm siyaset düşüncesi, Doğu ve Batı felsefesinden yapılan çevirilerle zenginleştirilmiştir. Özellikle Antik Yunan filozoflarının eserlerinden istifade edilmiştir. Platon'un *Devlet, Devlet Adamı* ve *Yasalar*; Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* eserleri, Meşşâî geleneğin siyaset düşüncesine yön veren

Felsefe ve Tanrı, 112.

[754] Wallace, *Contributions to the Theory of Natural Selection*, 130-131; Fatih Özgökman, "Evrimsel Ahlak ve Eleştirisi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2015), 156-158.

[755] İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 183-184.

[756] Seyyid Ebul Ala Mevdudi, *Towards Understanding Islam*, çev. Abdul Ghanı (Lahor: The Islamic Foundation, 1940), 182-183.

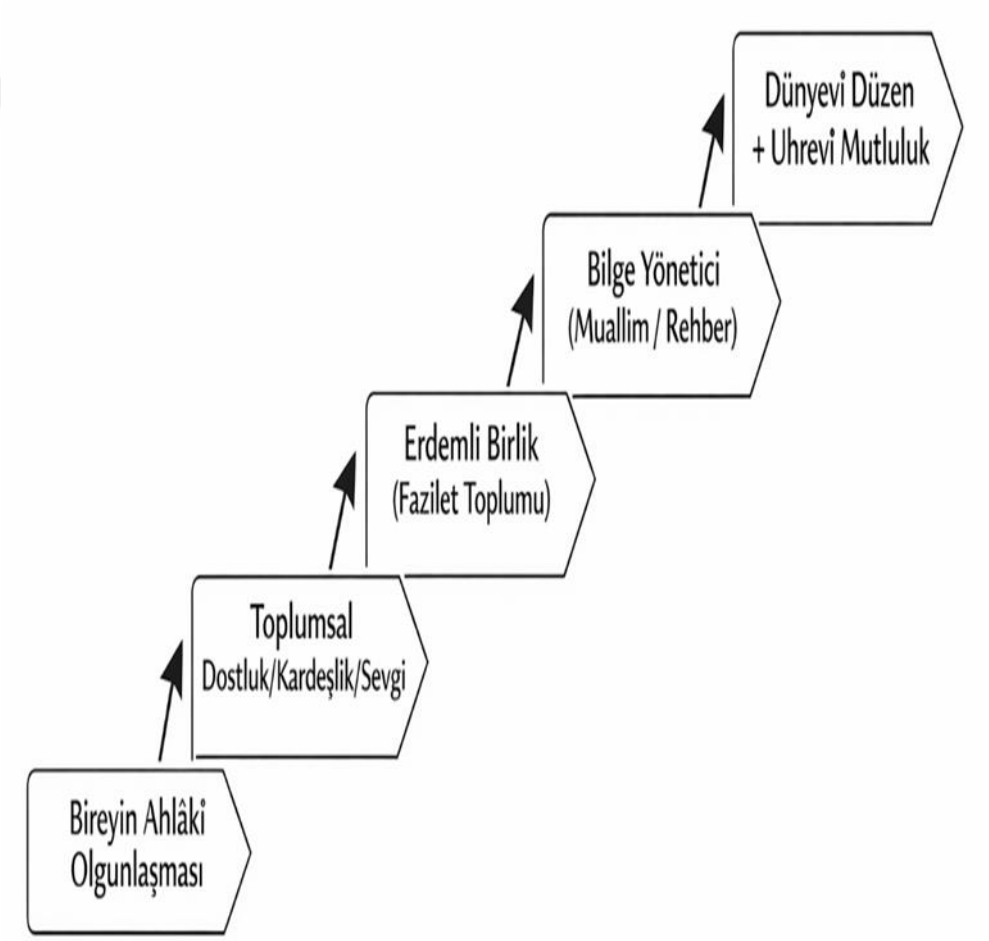
[757] Tomasello, *Eylemliliğin Evrimi: Kertenkelelerden İnsanlara Davranışsal Organizasyon,* 171-172. Sosyal evrim, toplumların kültürel ve toplumsal yapılarının zaman içinde aşamalı olarak değişip gelişmesi sürecidir. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü,* 622.

[758] Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları,* çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 694.

[759] Özlem Bağdatlı, *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 13.

[760] Bağdatlı, *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, 69.

temel kaynaklar arasında yer almaktadır.[761] Özellikle Aristoteles'in, siyaseti pratik (amelî) felsefenin bir parçası olarak değerlendirmesi, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde açıkça görülmektedir. Fârâbî siyaseti pratik aklın bir faaliyeti olarak ele almış; mutluluk, erdemli şehir, devlet başkanlığı ve nübüvvet konularına özel bir önem atfetmiştir.[762] Ona göre siyasetçinin temel görevi, insanı yetkinliğe ulaştıracak olan iyilikleri ve bu yolda karşılaşabileceği kötülükleri tanımlayıp açıklamaktır.[763] Fârâbî'ye göre bireyin mutluluğa ulaşması yalnızca zihinsel bilgiyle değil; aynı zamanda fikrî, ahlâkî ve fiilî bütünlükle mümkündür. Böylece siyaset yalnızca toplumsal düzenin değil, aynı zamanda ahlâkî kemalin de aracı hâline gelmektedir.[764]



Şekil 13: Bireysel Ahlâkî Olgunlaşmadan Dünyevî ve Uhrevî Mutluluğa Toplumsal Yükseliş

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

[761] Sunar-Kavak, *İslâm Siyaset Düşüncesi,* 6-7, 149-150; Semra Tüfenkci, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Siyaset", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 152-153.
[762] Sunar-Kavak, *İslâm Siyaset Düşüncesi,* 154-155.
[763] Sunar-Kavak, *İslâm Siyaset Düşüncesi,* 165.
[764] Sunar-Kavak, *İslâm Siyaset Düşüncesi,* 164-165.

İhvân, siyaseti hiyerarşik bir bütünlük içinde beş düzeyde ele alır: Kişinin nefsini terbiye etmesine yönelik kişisel siyaset, aile düzenini kapsayan özel siyaset, toplumsal ilişkileri düzenleyen genel siyaset, devlet yönetimine ilişkin meliklik (sultânî) siyaset ve en üst mertebede yer alan nebevî siyaset. Bu sınıflama, bireysel ahlâkî yetkinleşmeden başlayarak ilâhî rehberliğe dayanan ideal yönetim anlayışına kadar uzanan bütüncül bir siyaset tasavvurunu yansıtır.[765] Buna göre siyasetin temeli, dostluk, kardeşlik ve sevgi gibi ahlâkî ilkelere dayanmaktadır. Bu ilkeler çerçevesinde savunulan hümanist tavır, onların bütün din ve şeriatların özde birliğini savunan eklektik yaklaşımlarıyla örtüşmektedir.[766] Onların düşünce sistemi Platon, Aristoteles ve Plotinos gibi filozofların fikirlerinden doğrudan etkilenmiştir. Ancak bu etkileri İslâmî bir perspektif içinde yeniden yorumlamışlardır.[767] Siyaset, birey ile toplumu birlikte düzenleyen bir alan olduğundan, mutluluk hem ferdî hem de toplumsal düzeyde gerçekleştirilmesi gereken bir gaye olarak görülmüştür. Bu anlamda Antik Yunan felsefesinin akıl ve erdem merkezli mirasını, İslâm'ın ahlâk ve vahiy temelli ilkeleriyle birleştirmişlerdir.[768] Böylece hem teorik hem pratik boyutlarıyla özgün bir siyaset felsefesi ortaya koymuşlardır. Bu felsefenin dünyevi mutluluk ve ruhun kurtuluşu çağrısı, benliğin asli saflığını kazanarak Yaratıcıya dönmesini amaçlayan derin bir siyasi boyuta sahip olmuştur. Erdemli bir birlikteliği savunan topluluk, Fârâbî'nin "erdemli şehir" (*el-medînetü'l-fâzıla*) tasavvurunun manevi bir versiyonu olan ütopik "devletü'l-hayr" (iyilik yönetimi) idealini kurgulamıştır. Takipçilerini adaletsiz güç odaklarına boyun eğmemeye teşvik eden İhvân; aristokratlardan işçilere kadar toplumun her kesimini kuşatan kapsayıcı bir yapı kurmuşlardır. Bu ideal düzenin temsilcisi olan "kâmil insan" tasviri ise; "aslı Fars, dini Arap, mezhebi Hanif" gibi ifadelerle sembolize edilen, farklı medeniyetlerin erdemlerini bünyesinde toplamış kozmopolit ve evrensel bir kimliğe dayanmaktadır. [769]

---

[765] Carmela Baffioni, "The 'General Policy' Of The Ikhwân Al-Safâ: Plato And Aristotle Restated", *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Oriental Philosophy*, ed. Rüdiger Arnzen - Jörn Thielmann (Leuven - Paris: Peeters, 2004), 575; Tüfenkci, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Siyaset", 152; Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi 08/03/2026).

[766] Tüfenkci, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Siyaset", 153-154; Şahin, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan Sorunu", 29.

[767] Nasr-Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi,* 267.

[768] Tüfenkci, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Siyaset", 158.

[769] Hans Daiber, "Siyaset Felsefesi", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2001), 82-83.

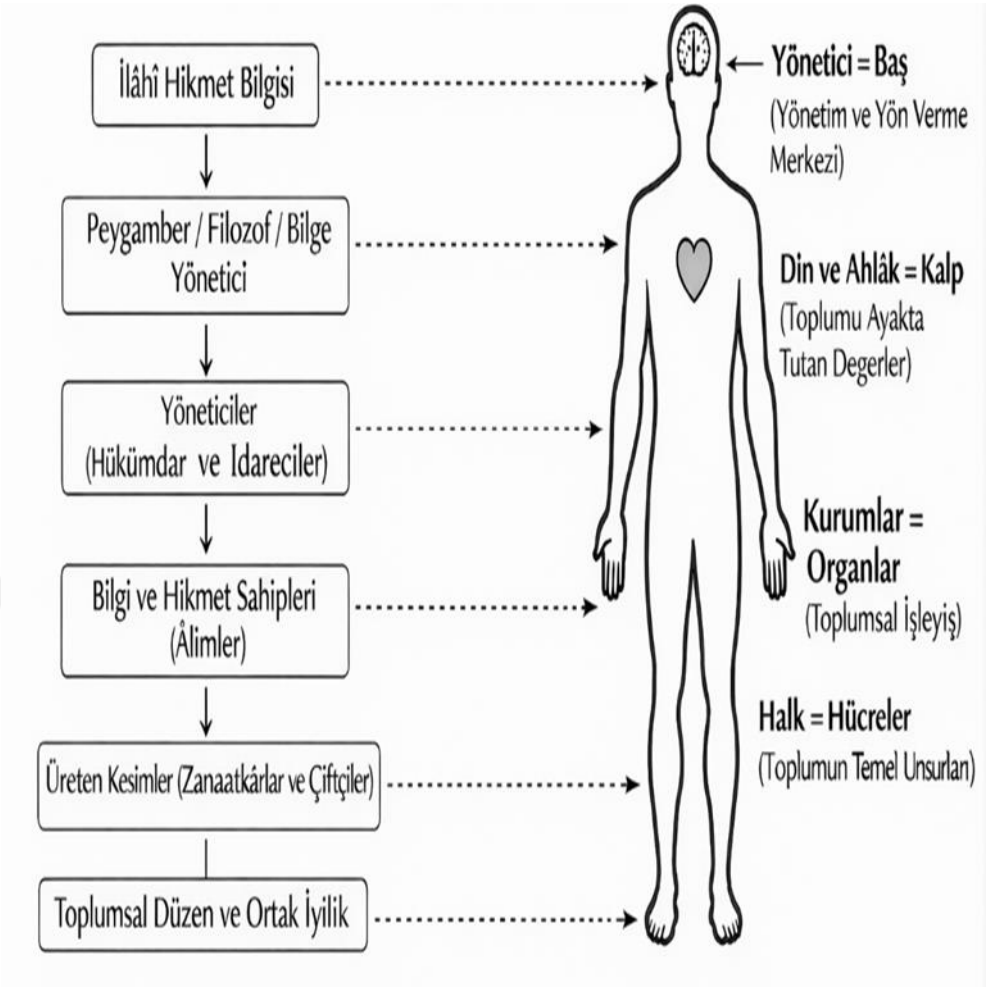
İhvân'ın siyasî tekâmül konusuna dair görüşlerine baktığımızda, insanın yeryüzünde Yaratıcı'nın halifesi olarak üstlendiği sorumluluk düşüncesi karşımıza çıkmaktadır. Bu sorumluluk akıl gücüyle desteklenen insanın sadece kendi türü açısından değil, diğer varlık türleri açısından da yönetici ve düzenleyici konumunu vurgulamaktadır.[770] İnsan, kendi türü açısından toplumunu en ideal şekilde düzenleyebilmek ve idare edebilmek için bireylerin ve yöneticilerin ahlâkını olgunlaştırmak zorundadır. Bu aynı zamanda İhvân'ın siyaset düşüncesinin temelini oluşturan "iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma" ilkesinin sonucudur.[771] Dolayısıyla siyaset, yalnızca yönetim sanatı değil aynı zamanda toplumun ahlâkî olgunlaşma sürecinin de bir yansımasıdır. Toplumun siyasal evriminde devletin lideri, sadece dünyevi yönetimden değil; aynı zamanda dinî, ahlâkî ve felsefî boyutlara sahip uhrevi mutluluktan da sorumludur.[772] Bu açıdan İhvân en yüce mutluluğun elde edilebilmesi için toplumda iyinin ve kötünün bilgisine sahip bir muallime ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Bu muallim, ilâhî hikmeti ve hakikati topluma aktarıp onları doğru şekilde kanalize etmelidir.[773] Bu anlayış, Fârâbî'nin ideal devlet modelinde ortaya koyduğu peygamber/filozof yönetici tipinin bir yansıması niteliğindedir.[774] Her iki düşünür için de yönetici, toplumun yalnızca siyasî refahını değil; aynı zamanda ahlâkî kemalini ve nihai mutluluğunu hedefleyen bir sürecin rehberdir. Nitekim İhvân'ın risâlelerinde ideal yönetici için saydığı on iki nitelik de Fârâbî'nin erdemli yönetici modeline açıkça benzemektedir.[775] Fârâbî'nin erdemli şehir anlayışında olduğu gibi İhvân da toplumu kötülüklere karşı koruyan ideal bir sistem olarak "rûhânî-fâzıl" yönetim anlayışını benimsemiştir.[776] Burada fâzıl kavramı; bilge, sadık ve ahlâklı

[770] İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, 4/101; Şahin, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan Sorunu", 45-46.
[771] Bayram Ali Çetinkaya, *İslâm Felsefesi Tarihi: Onuncu Yüzyılda Felsefî Bir Topluluk Olarak İhvân-ı Safâ*. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 293.
[772] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 4/101-102. Yetkinlik, bir varlığın özüne (zatına) veya niteliğine (sıfatına) uygun olarak tamamlanmasını ifade eder. İnsana özgü olan yetkinlik ise mutluluktur. Bu, insanın ulaşabileceği en son ve nihai yetkinliktir. Bu gayeye erişmenin son noktası ölüm sonrası olup ruhanî bir mahiyete sahiptir. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk,* 68-69.
[773] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/479; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk,* 87.
[774] Uysal, "İhvân-ı Safâ"; Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 29; Fârâbî için bkz. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 204.
[775] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 4/102-103. Fârâbî'ye göre tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi siyaset, insanın ahlâken yapması ve kaçınması gereken davranışları kazandırma sanatıdır. Siyasî otoritenin ve yöneticilerin temel görevi bu iyi davranışları toplumda yerleştirmektir. Bunun için yöneticilerin sahip olması gereken belirli erdemler ve nitelikler vardır. Özturan, *Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, 187-189.
[776] Daiber, "Siyaset Felsefesi", 83.

insanlardan oluşan hiyerarşik bir toplum düzenini ifade etmektedir. Bu ideal toplum yapısında bireyler ahiret saadetine ulaşmayı hedeflediklerinden, birbirleriyle yardımlaşarak toplumsal düzeni sağlamaktadırlar. Böylece toplum, aynı düşünceyi paylaşan, ortak din ve mezhepte buluşan, boş çekişmelerden uzak duran ve birbirinin başarısını destekleyen bilginler ile erdemli kişilerden oluşan tek bir organizma gibi olur.[777] Bu yapının sürekliliği toplumun işleyişinde farklı sorumluluk ve görev alanlarına sahip kimselerin -hikmet sahipleri, yöneticiler, hükümdarlar ve zanaatkârlar gibi- uyum içinde çalışmasına bağlıdır.[778]

İhvân, devletin yapısını insan vücuduna benzer şekilde ele alarak her bir bölümün belirli işlevi olduğunu kabul etmiştir. Devletin her bir organı, toplumun farklı kesimlerinde ve devletin işleyişinde rol almaktadır. Bu anlayış, Fârâbî'nin devletin yapısını ve işleyişini insanın doğasıyla bütünleşik şekilde ele alan ideal devlet modeline benzemektedir.[779]

[777] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 4/106.
[778] İhvân'ın yedi kısma ayırdığı sınıflandırma için bkz. İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/219; Akşit, "Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'nın Siyaset ve Toplum Teorilerinin Buluşma Noktaları", 30; Daiber, "Siyaset Felsefesi", 83. Darwin'e göre toplumdaki bireyler zekâ ve yetenek bakımından farklılık gösterir. Zekâca üstün olanlar genellikle daha başarılı olur ve daha çok çocuk yetiştirirler. Ancak yaygın iş bölümü ve toplumsal düzen nedeniyle yetenek her alanda aynı derecede etkili değildir. Uygar toplumlarda zihnî olarak güçlü bireylerin sayısını artırma eğilimi vardır, ancak bu süreç diğer faktörlerle de dengelenebilir. Ayrıca, ahlâk düzeyi yükseldikçe ve iyi insanların çoğalması sağlandıkça, doğal seçilimin bireyler üzerindeki etkisi azalır. Bu noktada ahlâkın yükselmesine katkı sağlayan etmenler; övgü, duygudaşlık, örnek alma, benzeme, sağduyu, görgü, eğitim ve dinsel duygular olarak belirtilir. Darwin, *İnsanın Türeyişi,* 187–189.
[779] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* 192-194.

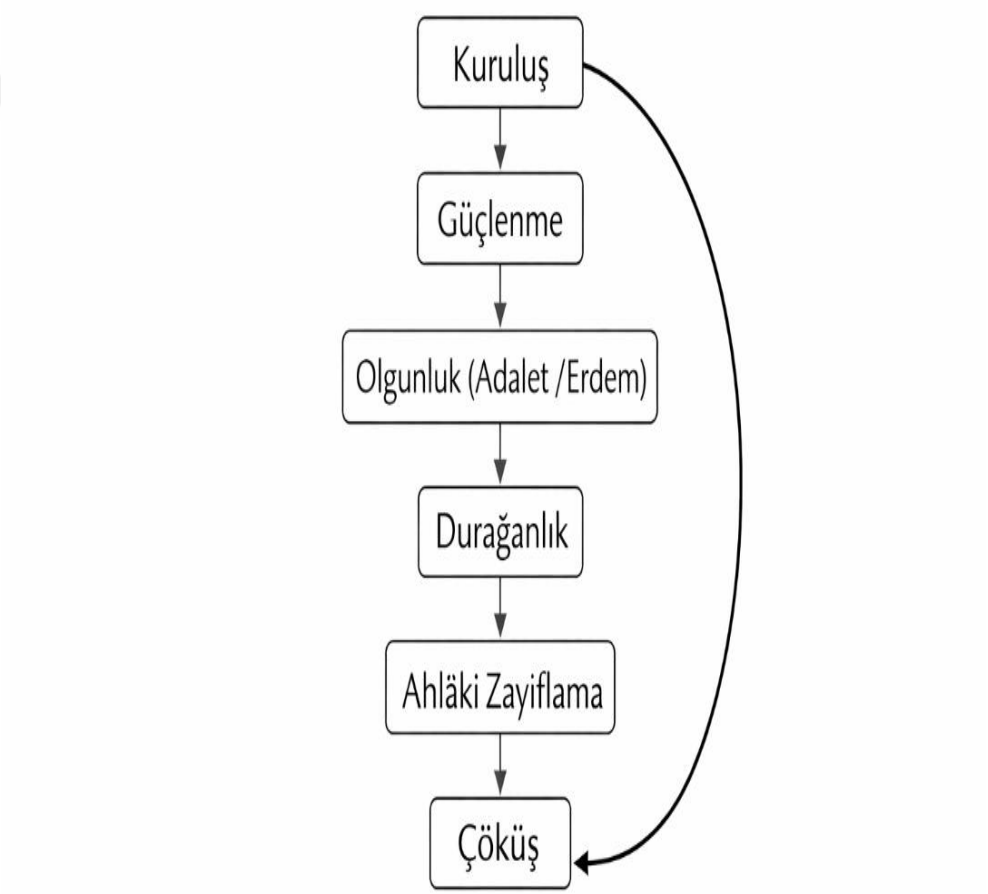

İlâhî Hikmet Bilgisi
Peygamber / Filozof / Bilge Yönetici
Yöneticiler (Hükümdar ve İdareciler)
Bilgi ve Hikmet Sahipleri (Âlimler)
Üreten Kesimler (Zanaatkârlar ve Çiftçiler)
Toplumsal Düzen ve Ortak İyilik
Yönetici = Baş
(Yönetim ve Yön Verme Merkezi)
Din ve Ahlâk = Kalp
(Toplumu Ayakta Tutan Degerler)
Kurumlar = Organlar
(Toplumsal İşleyiş)
Halk = Hücreler
(Toplumun Temel Unsurlan)

Şekil 14: Yönetici Merkezli Hiyerarşik Yapı ve Devlet-İnsan İlişkisinde Beden Metaforu
Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Devletlerin saltanatı bireylerde olduğu gibi doğum, yaşam ve ölüm süreçleriyle açıklanmaktadır. Nasıl ki insan vücudu yaşlandıkça zayıflar ve işlevlerini yitirir, devlet de zamanla en yüksek gayeye ulaşınca durağanlaşıp çökmeye başlar. Ancak bu çökme sadece o devletle sınırlı kalmaz; aynı zamanda başka bir yerdeki yeni bir toplumsal yapıda kuvvet, birlik, canlılık ve yayılma eğilimini başlatır.[780] Bu durum daha sonraki dönemde Darwin'in biyolojide, Spencer'in ise sosyolojide dile getirdiği "güçlü olanın hayatta kalması ilkesiyle" düşünsel bir paralellik göstermektedir.[781] İhvân'a göre bu döngü

[780] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/127; Marquet, "Les épîtres des Ikhwân as-Safâ'", 62-63.
[781] Darwin, bütün uygar ulusların tarihsel olarak önceleri barbar olduklarını ve zaman içinde kültürel, sosyal ve zihnî gelişimle uygarlaştıklarını savunur. Bu görüşünü; arkeolojik bulgular, tarihî kayıtlar ve toplumların gelişim süreçleri üzerine yaptığı gözlemlerle destekler. İnsan topluluklarının ahlâkî, zihnî ve toplumsal yetilerinin evrimi, doğal seçilim ve toplumsal içgüdüler aracılığıyla ilerlemiştir. Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 197–199; Esra Burcu, "Evrimci Teorinin Sosyolojik Düşünce Üzerindeki Etkileri ve Sosyobiyoloji", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (1998), 177-178. Herbert Spencer, toplumun

kaçınılmaz olsa da çöküş sürecini geciktirmek mümkündür. Zira çöküşe neden olan durum devletin bürokratik yapısının gevşemesi, yöneticilerin ahlâkî değerlerini kaybetmesi ve halkın devletin işleyişine karşı duyarsızlaşmasıdır. Oysa yöneticilerin ahlâklı, erdemli ve bilgili olmaları bu süreci değiştirebilir. Çünkü yöneticiler ahlâkın ve kanunların koruyucusudur. Onlar; insanların kanunları terk etmesini, emir ve yasakları hiçe saymasını engellemektedir. Korku ve saygı duyulmayan bir yönetim ortamında, ahlâkî ve hukukî düzen kolayca dağılabilir. Bu durum, sadece dünyevî düzenin değil; aynı zamanda ilâhî düzene bağlı hikmetin de çökmesine yol açar.[782]



Şekil 15: Devletin Kuruluş, Yükseliş ve Çöküş Döngüsü

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

evrimsel kanunlarını ortaya koymaya çalışmış ve bir toplumun yaşamı için gerekli olan en temel kuralın en uygun ve güçlü olanın hayatta kalması gerektiğini söylemiştir. Burcu, "Evrimci Teorinin Sosyolojik Düşünce Üzerindeki Etkileri ve Sosyobiyoloji", 180.

[782] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 1/198.

İhvân'a göre devlet yöneticilerinin kişilik ve karakter oluşumunda, yalnızca bireysel tecrübeler ve toplumsal koşullar değil; aynı zamanda feleklerin ve gezegenlerin etkisi vardır. Yöneticinin doğum anındaki göksel karakteri, sadece onun bireysel kaderini değil; yönettiği toplumun genel refahını ve hatta devletin yükseliş ve çöküşünü de etkilemektedir.[783] Buna karşılık modern siyasal anlayışta devletlerin yükselmesi ve çöküşü bu tür astro-biyolojik benzetmelerle değil; tarihsel, iktisadi, sosyal ve politik faktörlerin etkileşimiyle değerlendirilmektedir. Yani toplumun ve devletin kaderi yalnızca içsel ahlâkî niteliklere ya da ilâhî düzene bağlı değildir. Aksine insan davranışları, ekonomik yapı, toplumsal ilişkiler ve kurumların işleyişine bağlıdır. Bu bakımdan artık siyasal düzlemde toplum sözleşmeleri, hukukî normlar ve kamusal katılım esas olmuştur.[784]

3.4. İhvân-ı Safâ'nın Tekâmül Anlayışının Değerlendirilmesi

İhvân'ın tekâmül anlayışı, modern biyolojide türlerin ortak bir atadan türeyerek genetik ve morfolojik değişimlerle farklılaşmasını ifade eden evrim teorisiyle örtüşmemektedir. Risâleler'de varlık, dereceli ve hiyerarşik bir düzen içinde ele alınır. Bu düzen, Meşşâî gelenekte sistemleştirilen sudûr teorisi, merâtibü'l-mevcûdât anlayışı, madde-suret ilişkisi ve kuvve-fiil öğretisiyle teorik bir zemin kazanır. Kevn-fesâd, istihâle, imtizâc ve ihtilât gibi kavramlar da bu çerçevenin tabiî süreçlerini açıklar. Tekâmül, bu bağlamda türlerin dönüşümünü değil; varlıkların kendi mahiyetlerine uygun biçimde yetkinleşmesini ve insanın kemâle yönelişini ifade eder.[785] Bu genel perspektif içinde İhvân, İslâm düşüncesinde tekâmül fikrini en kapsamlı biçimde ele alan yapılardan biri olarak öne çıkar. Tekâmül, *Risâleler*'de açık ve sistematik bir terim olarak tanımlanmasa da el-hikmetü'l-ilâhiyye, el-inâyetü'r-rabbâniyye ve es-siyâsetü'r-rabbâniyye gibi kavramlar aracılığıyla ontolojik süreklilik ve kozmik düzen arasında bütüncül bir çerçeve kurulmaktadır. Bu yaklaşım, mineraloji ve jeoloji gibi doğa bilimlerinden başlayarak ahlâk, siyaset ve eskatolojiye kadar uzanan geniş bir sistematiğe sahiptir. Dolayısıyla

[783] Başkan ve yönetici kadrolarında sorumluluk sahibi kişilerin nitelikleri, gezegenlerin özelliklerine ve bu gezegenlerin burçlardaki konumlarına göre değişiklik göstermektedir. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 4/307-310.
[784] Erhan Ayaz, "Küreselleşme Sürecinde Modern Devlet ve Avrupa Birliği Özelinde Ulus-Üstünlük ile İmtihanı", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2 (2015), 137-138.
[785] Türker, *Evrim Risalesi İslâm Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme*, 20-21. Canlılar arasındaki hiyerarşi, evrimsel bir dönüşümü değil ontolojik bir sıralanışı ifade etmektedir. Aristoteles'in yaklaşımında türler birbirinden evrimleşmez; bu yönüyle varlık mertebeleri anlayışı, evrim teorisinden ayrılmaktadır. Morris, *Scientific Creationism*, 235-255.

İhvân'da tekâmül ne yalnızca fiziksel bir değişim ne de sadece metafizik bir içerik olarak anlaşılabilir; aksine maddenin oluşumundan nefsin arınmasına, insanın bilgi ve ahlâk bakımından yetkinleşmesinden toplumsal ve siyasî düzenin tesisine kadar uzanan çok katmanlı bir yükseliş modelini ifade etmektedir. Bu model, Pisagorcu sayı metafiziği, Platoncu ve Yeni-Eflâtuncu kozmoloji, Aristotelesçi doğa felsefesi, Batlamyusçu astronomi ile Hipokrat ve Galen'in humoral tıp anlayışının İslâmî tevhid, hikmet ve nübüvvet perspektifi içinde yeniden yorumlanmasıyla oluşan özgün bir sentez niteliği taşımaktadır.

İhvân, doğa bilimlerini felekler ve unsurlardan başlayarak ay-altı âlemdeki maden, bitki ve hayvanların oluşum, yapı ve işleyişlerini inceleyen geniş bir alan olarak görür. Bu anlayış, canlıların yalnızca gözlemlenmesine değil; unsurların birleşmesi, dönüşüm süreçleri, mizaç, iklim, coğrafya ve göksel etkiler gibi birçok faktörün birlikte değerlendirilmesine dayanır. Bu nedenle doğa bilimleri, modern anlamda bağımsız ve sadece deneysel bir disiplin olmaktan ziyade, metafizik ilkelerle uyumlu bir hikmet araştırması niteliği taşır.[786] Tabiat, küllî nefsin cismanî âlemdeki faaliyeti; unsurlar ise bu faaliyetin maddî araçlarıdır. Dolayısıyla doğadaki değişim, kendi kendine işleyen kör ve amaçsız bir mekanizma değil; ilâhî hikmetle kurulmuş düzenli ve gayeli bir bütünlük içinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte, İhvân'ın tekâmül anlayışının modern biyolojik evrim teorisiyle ilişkilendirilmesine yol açan unsurlar da *Risâleler*'de açıkça görülür. Nitekim madenlerden bitkilere, bitkilerden hayvanlara, hayvanlardan insana ve insandan meleklere uzanan mertebeli bir varlık düzeni tasvir edilir. Mercan, hurma, maymun, fil, arı, papağan, filozof ve peygamber gibi "ara" ya da "eşik" örnekler üzerinden varlık basamakları arasında süreklilik ve yakınlık fikri kurulmaktadır. Çevre, iklim, mizaç, göksel tesirler, alışkanlık, eğitim ve nefsî arınma gibi faktörlerin türler ve bireyler üzerindeki etkisi vurgulanmaktadır. Ayrıca doğada süreklilik, dönüşüm, artma-eksilme, oluş-bozuluş ve mertebe değiştirme fikirleri sıkça kullanılmaktadır. Bütün bunlar, özellikle modern çağda İhvân'ın bazı yorumcular tarafından "Darwin'in habercisi" olarak okumasına zemin hazırlamıştır.

[786] Nasr'ın ifade ettiği üzere İhvân'ı diğer İsmâilî evrimci düşünürlerden ayıran temel nokta; evrimsel süreci yalnızca ortama uyum, yaşam mücadelesi ve güçlü olanın hayatta kalması gibi doğal mekanizmalarla açıklamamalarıdır. Onlara göre her canlı, ihtiyaçlarına uygun şekilde yaratılmıştır ve bu durum, hikmet sahibi bir Yaratıcı'nın varlığına işaret eder. Bu anlayışta Yaratıcı, yaratma sonrasında da varlıkla olan ilişkisi sürmektedir. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 72.

Ancak tezde ulaşılan temel sonuç, bu tür yorumların ancak sınırlı ve ihtiyatlı bir düzeyde anlamlı olabileceğini göstermektedir. Zira İhvân'ın tekâmül anlayışı, modern biyolojik evrim teorisinin temel varsayımlarıyla aynı zemine dayanmaz. Her şeyden önce İhvân'a göre türler, kendi içlerinde derece ve farklılaşma gösterebilseler de ontolojik bakımdan sabittir.[787] Türler arasındaki ilişki, genetik soy bağına dayalı tarihsel bir dönüşümden ziyade ilâhî hikmet tarafından kurulmuş ontolojik bitişiklik ve mertebeli süreklilik şeklinde anlaşılır. Bu çerçevede ikmâl ve tekmîl kavramları, nefsin ve suretin eksiklikten yetkinliğe yönelişini; kemâl ise bu sürecin ulaştığı nihai olgunluk mertebesini ifade eder. İttisâl kavramı ise türler arasında biyolojik bir geçişi değil, varlık mertebeleri arasında süreklilik, yakınlık ve irtibat fikrini dile getirir. İrtikâ, nefsin ve idrakin yükselişidir; intikâl ise özellikle nefsî mertebe değişimini ve ölüm sonrası yönelişi ifade eder. Bu sürecin maddî işleyişi ise istihâle, ihtilât, imtizâc ve imtisâs kavramlarıyla açıklanıp yeni bir türün ortaya çıkışını değil; mevcut maddî formların en alt bileşenlerinin oluş ve bozuluş kanunları çerçevesindeki fiziksel değişimlerini açıklar. Dolayısıyla İhvân'ın terminolojik kurgusu incelendiğinde; madenin bitkiye, bitkinin hayvana, hayvanın insana dönüşmesi şeklinde modern biyolojinin aradığı türleşme fikri burada yoktur. Metinlerde varlık mertebeleri arasındaki yakınlık ve geçişlilik iması bulunsa da türlerin ortak bir atadan türeyerek doğal seçilim, mutasyon ve genetik varyasyonlar yoluyla evrimleştiği yönünde bir teori inşa edilmesi mümkün görünmemektedir. Türler aynı maddî temelden[788] türemekle birlikte sabit ve kararlı bir yapı sergilemektedir.[789] Ayrıca değişimin asıl belirleyicisi; ilâhî hikmet, küllî nefs, tabiat, felekler ve mizacın oluşturduğu kozmik düzendir. Bu yönüyle İhvân'ın sistemi teleolojiktir; yani amaçlıdır. Her varlık, kendisine tahsis edilmiş bir gaye ve kemâl doğrultusunda hareket eder. Buna karşın modern evrim teorisi, biyolojik değişimi önceden belirlenmiş aşkın bir hedefe bağlamaz. Canlıların çevreye uyumları, amaçlı bir yükseliş değil; seçilim süreçlerinin sonucu olan

[787] Sober, *Evidence and Evolution*, 112.
[788] Her varlık, tek bir cevherin farklı derecelerde kazanılmış olan suretleridir. Bu bakımdan evrendeki her şeyin temelinde dört unsur ve onun farklı düzeylerdeki görünümü olan maden, bitki ve hayvan türleri bulunmaktadır. İnsan bedeninin meydana getirilmesi için de öncelikle dört temel unsurun ve dört temel karışımın yanında bazı unsurların mevcut olması gerekir. Bu durum doğada bulunan birçok varlığın yaratılışından farksızdır. Ocak, *İhvân'ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi,* 86; Şahin, "İhvân-ı Safâ (X. yy)'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", 108; Uysal, "İhvân-ı Safâ".
[789] Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, 104-106.

tarihsel uyarlanmalardır. İhvân'da ise bütün düzen, aşağıdan yukarıya olduğu kadar yukarıdan aşağıya işleyen bir hiyerarşiye dayanır.[790]

Bu ayrım aynı zamanda İhvân ile modern evrimsel yaratılışçılık yaklaşımları arasındaki ilişkiyi de açıklığa kavuşturur. Zira teistik ve evrimsel yaratılışçı yaklaşımlar, modern biyolojik evrimin temel bilimsel verilerini kabul ederek bunları kutsal metinler ve ilâhî iradeyle uzlaştırmaya çalışır. Burada ortak ata, genetik değişim, doğal seçilim, türleşme ve uzun jeolojik zaman gibi modern biyolojinin temel unsurları büyük ölçüde korunur. İhvân'da ise modern biyolojinin deneysel ve genetik yaklaşımı, jeolojik zaman tasavvuru, türlerin tarihsel ortak kökeni ve doğal seçilim mekanizması yer almaz. Bununla birlikte, kendi dönemlerinin bilimsel paradigması içinde canlı-cansız ayrımını yumuşatan, doğada süreklilik fikrini vurgulayan ve maddenin farklı formlar altında dönüşümünü kabul eden bir yaklaşım sergilerler. Çevresel etkenlerin canlıların yapı ve karakterleri üzerindeki rolünü benimser ve insanı kozmik bir yükseliş sürecinin halkası olarak konumlandırırlar. Bu yönüyle İhvân'ın düşüncesi, modern evrimsel yaratılışçılık tartışmaları için dolaylı bir kavramsal zemin sunmaktadır. Bu zemin doğrudan bilimsel değil, daha çok felsefî ve teolojik niteliktedir. Başka bir deyişle, modern evrimsel yaratılışçılığın bilimsel mekanizmalarını önceden haber vermemekte; fakat "yaratılış ile süreklilik", "ilâhî irade ile tabiî düzen", "varlıktaki derecelilik ile canlılık arasındaki bağ", "madde ile hayat arasındaki ilişki" ve "insanın biyolojik varlığının ötesine geçen ruhî/ahlâkî boyutu" gibi meselelerde zengin bir düşünsel arka plan sunmaktadır. Bu nedenle İhvân, modern evrimsel yaratılışçılığın tarihsel bir öncüsü değil; onunla bazı ortak soruları paylaşan farklı bir kozmo-ontolojik modeldir. Bu modelde, modern evrim teorisinin "canlıların kökeni" problemine verdiği cevaptan çok, "varlığın bütününde nasıl bir düzen ve yetkinleşme bulunduğu" sorusuna verilmiş felsefî-dinî bir cevaptır.

Daha özel bir çerçevede İhvân'ın tekâmül anlayışı ile modern İslâmî evrimsel yaratılışçılık arasında bazı dikkat çekici benzerlikler bulunmaktadır. Her iki yaklaşım da evrenin ve canlılığın ortaya çıkışını rastlantısal ve amaçsız bir süreç olarak görmez. Yaratılışı ilâhî hikmet ve maksat doğrultusunda işleyen düzenli bir oluş süreci olarak yorumlar. Oluşumun bir anda gerçekleşmediğini, basitten karmaşığa doğru ilerleyen

[790] Görkaş - Sarıtaş (ed.), *İslâm Felsefesi,* 194-195.

tedrîcî aşamalarla şekillendiğini kabul eder. Varlıklar arasında mutlak kopuşlardan ziyade süreklilik ve yakınlık ilişkilerinin bulunduğunu vurgular. Doğa süreçlerini ilâhî düzenin bir parçası olarak değerlendirir. Maddenin farklı formlar altında dönüşebileceğini ve çevresel şartların canlıların yapı ve karakterleri üzerinde etkili olduğunu belirtir. Canlıların uyum kabiliyeti tesadüfî değişimler olarak değil, yaratılışta varlıklara yerleştirilen potansiyellerin uygun şartlarda açığa çıkması şeklinde anlaşılır. Bilimsel açıklamalar ile dinî ve metafizik yorumların bütünüyle karşıt olmadığı, aksine farklı düzeylerde birbirini tamamlayabileceği düşüncesi de ortak bir zemin oluşturur. İnsan ise her iki yaklaşımda da diğer canlılarla bazı biyolojik benzerlikler taşısa da akıl, bilinç ve ahlâk yetileri sayesinde varlık düzeninde daha üstün ve merkezî bir konumda değerlendirilir. Ayrıca her iki yaklaşımda da bir türün başka bir türe dönüşmesi fikri genel olarak kabul edilmemekte; her türün kendi potansiyel sınırları içerisinde geliştiği düşünülmektedir. Bununla birlikte, söz konusu benzerliklere rağmen tarihsel bağlam, epistemolojik yöntem ve biyolojik açıklama düzeyi bakımından iki yaklaşım arasında belirgin farklılıkların bulunduğu da açıktır.

Sonuç olarak İhvân'ın tekâmül anlayışı, sudûr süreci içinde varlığın cismanî alanında yaşanan oluş ve bozuluşların, Aristotelesçi madde-suret ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkardığı gelişim ve değişim halidir.[791] Bu anlayışta varlık, mertebeler boyunca mutlak Yaratıcı'ya yönelen tedrîcî bir kemâl hareketi sergilerken türlerin suretleri ontolojik olarak değişmez kabul edilir.[792] İhvân'ın ortaya koyduğu bu model, İslâm düşüncesi tarihinde varlığın mertebeli yapısını en kapsamlı biçimde açıklayan şemalardan biri olarak öne çıkar. Maddenin dönüşümünden nefsin kemâline ve toplumsal düzenin inşasına kadar uzanan süreçleri tek bir düşünsel bütünlük içinde yorumlayan kuşatıcı bir perspektif ortaya koyar. Bu yönüyle İhvân, modern dönemde yeniden yorumlanmaya

[791] Kadim filozofların teorik fizik bağlamında ele aldığı Aristotelesçi madde-suret teorisi, İbn Sînâ ile birlikte daha sistematik ve olgun bir yapıya kavuşmuştur. Ancak bu yaklaşım, günümüzde fiziksel bir kuram olmaktan ziyade, varlığın mahiyetine ilişkin ontolojik bir tartışma konusu hâline gelmiştir. Türker, *Evrim Risalesi İslâm Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme,* 13; Ocak, *İhvân'ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi,* 86; Şahin, "İhvân-ı Safâ (X. yy)'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", 108. Ross'a göre Aristoteles'teki oluş (génesis), doğada yer alan her türlü canlı varlığın kendi içinde bulunan değişimi başlatma ve türünü yenileme gücünü ifade etmektedir. Ross, *Aristoteles,* 204.

[792] İhvân-ı Safâ, *Risâleler,* 3/230-231; 3/60; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 89-91. Sıralı olarak ilerleyen bu süreç, en sonunda ilk neden (illetü'l-ûlâ) olan Yaratıcı'ya ulaşarak tamamlanır. Zira Yaratıcı, tüm varlıkların varoluşunu ve varlıklarını sürdürmelerini sağlayan nedensiz ilkedir. İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 5/299-300.

elverişli zengin bir düşünsel miras sunmaktadır. Bununla birlikte onları Darwinci ya da modern anlamda evrimsel yaratılışçı olarak nitelendirmek hem tarihsel bağlamı hem de kavramsal çerçeveyi zorlayan anakronik bir yaklaşım olacaktır. Daha isabetli bir değerlendirme, İhvân'ın tekâmül düşüncesini biyolojik türleşmeden ziyade sudûra dayalı ontolojik süreklilik, kozmik hiyerarşi ve nefsî kemâl ekseninde şekillenen özgün bir kozmo-ontolojik tekâmül metafiziği[793] olarak konumlandırmaktır. Böylece İhvân'ın sistemi ne modern evrim kuramı içinde eritilmiş olur ne de yalnızca geçmişe ait bir yorum olarak kalır; aksine hem İslâm felsefesinin doğa bilimleriyle kurduğu ilişkinin anlaşılmasında hem de çağdaş yaratılış-evrim tartışmalarının tarihsel arka planının değerlendirilmesinde dikkate alınması gereken önemli bir referans niteliğini korur.

[793] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* 3/147-148; 3/165; 5/189; Darraz, "The Universe as a Great Human Being", 91: Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti,* 60; Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, 76; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem,* 163.

SONUÇ

İslâm düşüncesine baktığımızda, tekâmül kavramı yalnızca fiziksel bir değişim süreci olarak değil aynı zamanda ontolojiden eskatolojiye varan çok katmanlı bir süreç olarak değerlendirmiştir. Bu bakımdan tekâmül, doğanın işleyiş kanunlarını bilmekle birlikte Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla kuşatılmış mevcudiyetini ve yaratılışın gayesini idrak etme çabasıdır. Bu amaç doğrultusunda İslâm düşünürleri istihâle, tatavvur, tahavvül, tebeddül, irtikâ ve tekâmül gibi kavramları farklı disiplinler içinde ele alarak bütüncül, sürekli ve yenilenen bir varlık anlayışı geliştirmişlerdir. Bunlar arasında tekâmül, yalnızca tabiî bir süreç değil; varlığın ilâhî hakikate yönelişini ifade eden genel metafizik zeminin ifadesi olmuştur. Bu zeminin farklı disiplinlere yansıyan konu alanlarını İhvân'ın düşünce sisteminde açıkça görmekteyiz. Öyle ki kelâmî bağlamda Allah'ın bilme, irade etme ve gerçekleştirme kudreti çerçevesinde yaratılışın başlangıcı ile varlıkların sürekliliği tartışılmıştır. Felsefî bağlamda Platoncu ve Yeni-Eflâtuncu kozmoloji ile Aristotelesçi doğa anlayışı, varlığın mertebeli yapısı ve nefsin yetkinleşme süreci üzerinde belirleyici olmuştur. Tasavvufî açıdan ise tekâmül, nefsin arınması ve ilâhî hakikate yöneliş olarak anlaşılmıştır. Bu bağlamda mârifetullah bilinci, nur, tecelli, tevellüd ve işrâk gibi kavramlarla sudûr anlayışı ekseninde yorumlanmıştır. Bir varlık hâlinden diğerine geçişi ifade eden özümleme düşüncesi de felsefî açıdan ilk kez İhvân'ın risâlelerinde yer almıştır. Bu disiplinler arası konuların temel dayanağı ise Kur'ân ve sünnete bağlı naslar olmuştur. İhvân'ın ortaya koyduğu bu çok katmanlı düşünsel yapı, sonraki dönemlerde tekâmül anlayışını -kozmik, biyolojik ve ruhsal- bir süreç olarak kurgulamasını sağlamıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde ise Batı'da ortaya çıkan modern biyolojik evrim teorisi, tekâmülün yorumlanış biçiminde köklü biçimde değişikliğe yol açmıştır. Bu dönemde tekâmül daha çok türlerin fiziksel kökeni çerçevesinde ele alınan bir kavrama dönüşmüştür.

Sudûr düşüncesi, İhvân'ın fiziksel ve metafizik süreçlerin bileşiminden doğan tekâmül olgusunun oluşumunda temel çerçeveyi sunmuştur. Bu yaklaşıma göre tekâmül; ilk akıldan başlayarak nedensellik zinciriyle birbirine bağlı tüm varlıkların, bir üst varlığa benzemesi, onu tanıması ve onun olgunluğuna erişmesi süreci olarak tanımlanmıştır. Varlık skalasındaki bu zincir, Yaratıcı'ya ulaşana kadar devam etmekte ve her varlık,

kendi varoluş gayesine yönelik gelişim sergilemektedir. İlâhî irade doğrultusunda birbirine bağlı olan bu varlıklar, evrenin maddi yapısı ve organizasyonunda etkileşim içindedir. Fiziksel âlem, inorganik madenlerden başlayıp felekler, yıldızlar ve diğer kozmik yapıları da içine alan geniş bir varlık alanını kapsamaktadır. Bu yapılar, oluş ve bozuluş döngüleriyle ilerleyen dinamik bir sürecin parçasıdır. Sürecin son aşamasında incelenen üç ana varlık türü ise tekâmülün fiziksel bir olgu oluşunun ötesinde; varlığın duyusal, davranışsal ve aklî gelişimi ortaya koymuştur. Madenler içsel olarak canlılığın en alt düzeyini temsil ederken; dışsal olarak ısı, basınç, nem ve zamana göre değişim ve çeşitlilik göstermişlerdir. Bitkiler içsel olarak beslenme, büyüme ve üreme güçleriyle hayvansal bilince basamak oluştururken; dışsal olarak kök, gövde, dal, tomurcuk ve meyve gibi unsurlarla canlılığın somut görünümü olmuşlardır. Hayvanlar içsel olarak duyum, hareket ve sınırlı akıl gücüyle insana yaklaşırken; dışsal olarak organlarının yapısı, hareket biçimleri ve davranış özellikleriyle bu gelişimin daha ileri halkasını temsil etmişlerdir. Bu bakımdan türlerin fiziksel ve ruhsal gelişimi bir bütün olarak ele alınmış, maddi yapılarının ötesinde en yüksek bilinç seviyesine ulaşmaları hedeflenmiştir. Bu anlayış doğrultusunda İhvân'a göre matematik bilimleri doğayı bilimleri anlamanın ön koşulu, tabiat bilimleri ruhun yapısını kavramanın anahtarı, nefsânî bilimler ise ilâhî hakikatlere ulaştıran temel basamaktır. Burada doğa bilimleri, yeryüzündeki doğal olayları açıklamak amacıyla gözlem ve akıl yürütme yöntemlerini kullanarak varoluşsal bir çözümleme sunmuştur. Bu noktada Pisagor'un matematik anlayışı, Hipokrat'ın tıbbî görüşleri, Aristoteles'in fiziği, Öklid'in geometrisi, Batlamyus'un astronomisi, Galen'in anatomisi ve Plotinos'un metafiziği temel referanslar olarak kabul edilmiştir. Bu referanslar ışığında İhvân, tabiat bilimlerini sekiz ana başlık altında incelemiştir. Özellikle *Oluş ve Bozuluş Risâlesi*'nde ele alınan dört unsura bağlı madde-form ilişkisi konu açısından büyük önem taşımıştır. Çünkü canlı veya cansız tüm varlıklar, temelde maddî olandan ruhsal olana (forma) doğru ilerleyen bir tekâmül sürecine tâbi tutulmuştur.

Modern dönemde doğa bilimleri ve felsefe alanlarında ortaya konulan teorik ve metodolojik gelişmeler, varlığın ve canlılığın kökenine dair açıklama modellerinin mahiyetini önemli ölçüde dönüştürmüştür. Özellikle evrim teorisinin teistik ve evrimsel yaratılışçı yorumları; gözlem, deney ve sürekli doğrulama süreçlerine dayanan bilimsel bir paradigma içinde şekillenmiş olup bu yönüyle geçmiş dönemlere ait kozmolojik ve

ontolojik açıklamalardan belirgin biçimde ayrışmaktadır. Bu bağlamda klasik İslâm düşüncesinde ortaya çıkan tekâmül tasavvurunun modern bilimsel teorilerle aynı epistemik ve metodolojik zeminde değerlendirilmesinin güç olduğu söylenebilir. Nitekim modern bilim ve felsefenin sunduğu imkânlar çerçevesinde geliştirilen evrim, teistik evrim ve evrimsel yaratılışçılık yaklaşımları; fosil kayıtları, genetik veriler, karşılaştırmalı anatomi ve laboratuvar deneyleri gibi yöntemlerle sürekli olarak test edilmekte ve güncellenmektedir. Buna karşılık İhvân'ın tekâmül anlayışı, sınırları daha belirgin metafizik kabullerle çevrili olup deneysel ve test edilebilir olmaktan ziyade gözleme dayalı kozmolojik ve ontolojik çıkarımlar üzerinden şekillenmektedir. Bununla birlikte söz konusu düşüncenin terminolojik, dinî ve tecrübî bazı benzerlikler taşıması, modern bağlamda yeniden değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Bu noktada İslâmî evrimsel yaratılışçılık yaklaşımı, temel kabulleri bakımından İhvân'ın görüşlerine en yakın yorumlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Bu yaklaşım, Kur'ân'daki yaratılış açıklamalarını klasik kaynaklarla destekleyerek biyolojik evrimsel süreçlerle uzlaştırmaya çalışmaktadır. Böylece dinî ve bilimsel yorumların birlikte ele alınabileceğini göstermektedir. Ancak her iki düşüncenin de kendine özgü nitelikleri ve kendi dönemlerinin bilimsel şartlarına uygun kabulleri bulunmaktadır. Bu açıdan İhvân, evrenin bütünsel yapısı içinde canlı ve cansız varlıklara ilişkin davranışsal, aklî ve ahlâkî gelişimi kozmo-ontolojik bir perspektifle ele alırken; İslâmî evrimsel yaratılışçılık yaklaşımı daha çok türlerin biyolojik evrimi ekseninde şekillenmektedir.

Araştırma kapsamında elde edilen bulgular, biyolojik evrimi doğal bir süreç olarak kabul eden İslâmî evrimsel yaratılışçılık ile aklî ve ruhsal yönünü ön planda tutan tekâmül yaklaşımı arasında düşünsel benzerliklerin varlığını ortaya koymaktadır. Nitekim İslâmî evrimsel yaratılışçılık, tekâmülî açıklamaları yalnızca biyolojik evrim çerçevesinde değil; aynı zamanda kozmolojiden ahlâka ve metafiziğe uzanan çerçevede ele almaktadır. Bu bakımdan araştırmacılar için klasik İslâm düşünce geleneği ile modern İslâmî evrimsel yaratılışçılık arasında bir köprü kurulmasına imkân sağlayan ve onlar için dayanak kabul edilebilir bulgular bulunmaktadır. *Kozmolojik anlamda* evrenin bir başlangıcının ve sonunun olup ilâhî yasalarla işlemesi bunların başında gelmektedir. Evrenin oluşumunda ilâhî irade ve amaçlılık esastır. Maddenin şekillenmesi (minerallerin, gezegenlerin, yıldızların oluşumu) uzun bir süreçtir. Evrenin fiziksel oluşum süreçleri (gezegenler,

atmosfer, su kaynakları) ile canlı varlıkların ortaya çıkışı belli bir sırayladır. Canlı ve cansız varlıklar üzerinde -Güneş ve Ay başta olmak üzere- gezegenlerin belli etkileri bulunmaktadır. *Jeolojik anlamda* yeryüzü, dört unsura bağlı dağınık halden düzenli bir hale geçmiştir. Dağlar, vadiler, akarsular ve atmosfer uzun bir süreç içinde canlı yaşamına uygun hâle gelmiştir. Yeryüzü şekilleri iç ve dış etkenlere bağlı olarak sürekli değişmektedir. Madenlerin içsel ve dışsal özelliklerinden, kayaçların (sert, yumuşak ve kumul) yapısal oluşumuna kadar bir sınıflama mevcuttur. *Mineralojik anlamda* modern element kavramıyla birebir örtüşmese de doğanın temel yapı taşları dört unsur olarak görülmektedir. Canlı ve cansızlar; sıcaklık, basınç, nem ve zaman gibi faktörlerin etkisiyle yer altında ve su diplerinde gerçekleşen katılaşma ve çözünme süreçleri sonucu oluşmuştur. Madenler zamanla çeşitlenip daha karmaşık yapılar haline gelmiştir. Öz sular ve buharlar şeklinde ifade edilen su döngüsü bulunmaktadır. Madenler; renk, sertlik, şekil ve işlenebilirlik gibi fiziksel ve kimyasal özelliklerine göre sınıflanmıştır. Madenler (minerallerin) canlılar tarafından bünyelerinde özümlenebilir ve tekrar onlara yararlı hale gelebilirler. *Biyolojik anlamda* canlılar madenlerden bitkilere, bitkilerden hayvanlara ve nihayetinde insana kadar kademeli bir süreç içinde ele alınmıştır. Canlıların içsel (beslenme, üreme, duyum, akıl gücü) ve dışsal (organ yapısı, hareket biçimi, davranış) özellikleri birlikte değerlendirilmiştir. Türler kendi içlerinde davranışsal, duyusal ve aklî ölçütlerle ayrılmıştır. Canlı türlerinin oluşumu ve farklılaşmasında jeolojik, coğrafi ve iklimsel şartlar ön plandadır. Türler arasında fiziksel bir geçiş, ortak ata veya bir türün başka bir türe dönüşmesi söz konusu değildir. Türlerde yaşam mücadelesi, seçilim, neslin devamlılığı ve embriyolojik gelişim süreçleri söz konusudur. *Psikolojik anlamda* insan nefsi; ruhsal, zihinsel, davranışsal ve duygusal açılardan zamanla gelişir. İnsan nefsinin duygusal dürtüleri, akıl ve erdem yoluyla dengelemesi gerekir. İnsan aklı başlangıçta boş ve basit bir bilinçten başlayarak eğitim, tefekkür ve erdemli yaşam ile olgunlaşır. İnsan hayvan cinsinden yalnızca biyolojik olarak değil; gelişmiş duyu, akıl ve davranışsal ölçütlerle farklılaşır. Bireysel ve toplumsal hayattaki mutluluk, aklî ve nefsi olgunlukla orantılıdır. *Epistemolojik anlamda;* bilginin duyu, akıl, burhan ve vahiy şeklinde sıralanan çok kaynaklı bir doğası vardır. Bilgi basitten karmaşığa, somuttan soyuta doğru bir süreçle öğrenilir. Bireylerin zihinsel ve ruhsal olgunluğu, bilgi edinme kapasitesini etkiler. Aklın duyulardan elde ettiği veriler, kıyas ve mantıkla analiz edilmelidir. Bilginin elde edilişinde salt rasyonel süreçlerin ötesinde vahiy ve ilhama dayalı sezgisel bilgiler

rol oynar. *Sosyolojik anlamda;* toplumsal gelişim bireylerdeki aklî, ahlâkî ve ruhsal gelişimle paralel ilerler. Toplumun ve bireylerin sınıflanmasında erdem ve bilgi seviyesi önemlidir. Birey, toplum ve evren arasındaki ilişki; kozmik, metafizik ve etik süreçlerle bütünleşiktir. İnsan; tür, cins, halk, boy, sülale ve kabile gibi toplumsal katmanlarla organize olmuştur. Coğrafi, tarihsel ve bireysel farklılıklar toplumsal çeşitliliğe yol açar. *Siyasal anlamda;* birey, toplum ve devlet ilişkilerinde amaçlılık esastır. Siyaset, yardımlaşma ve kardeşlik gibi erdemleri gözeten ve bireylerin manevi gelişimini destekleyen bir süreçtir. Siyasî yapıların oluşum, gelişim ve yok oluş gibi doğal süreçler bulunmaktadır. Siyaset, toplumların erdemli ve aklî yapılara evrilmesini sağlar. Adil, aklî ve ahlâkî bir siyaset yalnızca eğitilmiş toplumlara hastır. Yöneticinin, toplumsal istikrar ve düzenin sağlanmasında önemli bir rolü vardır.

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında ulaşılan bulgular, İhvân'ın bütünüyle modern İslâmî evrimsel yaratılış perspektifiyle örtüştüğü yönündeki yargıyı desteklememektedir. Her ne kadar bazı açıklamaları modern evrim yaklaşımlarıyla sınırlı düzeyde benzerlikler taşısa da tarihsel bağlam ve metodolojik yaklaşım bakımından belirgin farklılıklar öne çıkmaktadır. *Kozmolojik açıdan* İhvân; evreni sınırlı, sonlu ve yer merkezli bir yapı olarak kabul edip yaratılışı fiziksel yasalar yerine sudûr temelli metafizik ögelerle açıklamıştır. *Jeolojik açıdan* atmosferin, yeryüzünün ve okyanusların oluşumunu dört unsura bağlı bir karışım dengesine bağlayıp modern tektonik, volkanik ve jeo-kimyasal süreçleri dışarıda bırakmıştır. *Mineralojik açıdan* canlıların madenlerden tedricî biçimde türediğini savunarak minerallerin doğrudan canlıya dönüşemeyeceğini esas alan modern mineralojiden ayrılmıştır. *Biyolojik açıdan* türler arası tekâmülü, ilâhî hikmet ve kozmik etkilerle açıklarken modern biyoloji; deneysel ve jeolojik kanıtlara dayalı bir yöntem belirlemiştir. *Psikolojik açıdan* insanı; aklî, ahlâkî ve ruhsal yönleriyle incelerken modern psikoloji insanı davranışsal, deneysel ve nöro-biyolojik süreçler bağlamında incelemiştir. *Epistemolojik açıdan* bilginin kozmik bir düzen içinde basitten karmaşığa doğru ilerlediğini savunurken modern biyoloji epistemolojik evrimi yalnızca fiziksel (nörolojik) süreçlerle sınırlamıştır. İhvân duyular ve akıl yoluyla elde edilen bilgileri eleştirirken modern yaklaşım, deney ve gözleme dayalı bilgilerle desteklenmiştir. *Sosyal açıdan* İhvân, birey ve toplumun gelişimini kozmik, aklî ve ahlâkî ilkeler üzerine kurarken modern sosyoloji, toplumu ekonomik, kültürel ve tarihsel dinamiklerle ele almıştır.

Siyasal açıdan İhvân, ideal yönetimin erdem ve entelektüel olgunlukla sağlanacağını düşünürken modern siyaset, yasa ve kurumsal liyakati merkeze almıştır.

KAYNAKÇA

Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1948.

Adamson, Peter - Taylor, Richard C. (ed.). *İslâm Felsefesine Giriş.* çev. M. Cüneyd Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 6. Basım, 2022.

Akdoğan, Kübra. *İhvân-ı Sâfâ'da Evrim*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022. https://abakus.inonu.edu.tr/server/api/core/bitstreams/00ea6c1e-73c7-4642-a827-487a8b44f80c/content

Akşit, Mirpenç. "Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'nın Siyaset ve Toplum Teorilerinin Buluşma Noktaları". *Ekev Akademi Dergisi* 81 (Mart 2020), 293-308. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2594297

Alberts, Bruce vd. *Molecular Biology of the Cell*. New York: Garland Science, 2015.

Alıcı, Mustafa. "İlahi Dinlerde Yaratılış ve Evrim Tartışmaları". *Akra Kültür Sanat Edebiyat Dergisi* 6/14 (Şubat 2018), 59-89. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/427188

Alpyağıl, Recep (ed.). *Evrim ve Tasarım: Geleneksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Altunbaş, Yusuf. *Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrim Teorisi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006. https://serdargunes.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/09/altunbas-kuranda-yaratilis-ve-evrim-teorisi.pdf

Âmirî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*. çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Aristoteles. *Aristoteles Metafizik.* çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Aristoteles. *Aristotle's History of Animals In Ten Books*. çev. Richard Cresswell. London: George Bell & Sons, 1887.

Aristoteles. *De Anima*. çev. R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

Aristoteles. *De Caelo*. çev. J. L. Stocks. Oxford: At the Clarendon Press, 1922.

Aristoteles. *Fizik.* çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2017.

Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine.* çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.

Aristoteles. *Meteorologica*. çev. H. D. P. Lee. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: BigeSu Yayıncılık, 2020.

Aristoteles. *Oluş ve Bozuluş*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi Plotinus, Yeni Plâtonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 5. Basım, 2019.

Ateş, Süleyman. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Evrim Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1976), 127–146. https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/71392/1148238

Atlas, Eşref – Demir, Osman. "Kelâm ve Tabiat Felsefesi: Râzî Öncesi ve Sonrası". *Bilim ve Sanat Vakfı*. Erişim Tarihi 28/08/2024. https://bisav.org.tr/Seminerler/Detay/2016/1/1883

Ayaz, Erhan. "Küreselleşme Sürecinde Modern Devlet ve Avrupa Birliği Özelinde Ulus-Üstünlük ile İmtihanı". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2 (2015), 135-158. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/486217

Aydoğan, Hüseyin. "Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine". *Eskiyeni* 46 (2022), 115-144. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1036417

Aydoğdu, Hüseyin. "Aristoteles Ontolojisinde Töz (Ousia)-Öz (Eidos) İkiliği Problemi". *Dörtöğe* 9 (Aralık 2020), 33-51. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dortoge/issue/59544/773855

Baffioni, Carmela (ed.). *Epistles of the Brethren of Purity. On the Natural Sciences: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 15-21*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Baffioni, Carmela. "Different Conceptions of Religious Practice, Piety and God-Man Relations in the Epistles of the Ikhwān al-Ṣafā'". *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought*. ed. Ian Richard Netton. 4/56-57. London: Routledge, 2007.

Baffioni, Carmela. "Ibdā', Divine Imperative and Prophecy in the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'". *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*. ed. Omar Alí-de-Unzaga. 213-226. London: I.B. Tauris, 2011.

Baffioni, Carmela. "The 'General Policy' Of The Ikhwân Al-Safâ: Plato And Aristotle Restated". *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Oriental Philosophy*. ed. Rüdiger Arnzen - Jörn Thielmann. Leuven - Paris: Peeters, 2004, 575-592.

Baffioni, Carmela. "The Concept of Science and its Legitimation in the Ikhwān al-Ṣafā'". *Oriente Moderno* 19/80 (2000), 427-441. DOI: 10.1163/22138617-08003003

Baffioni, Carmela. "The Scope of the Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ". *The Ikhwān al-Ṣafāʾ and Their Rasāʾil: An Introduction*. ed. Nader El-Bizri. 121-140. New York: Oxford University Press, 2008.

Bağdatlı, Özlem. *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Bahaettin, Mehmet. *Yeni Türkçe Lügat.* Ankara: Türk Dil Kurumu, 2004.

Baross, John A. – Hoffman, Sarah E. "Submarine Hydrothermal Vents and Associated Gradient Environments as Sites for the Origin and Evolution of Life". *Origins of Life* 15 (1985), 327–345. https://link.springer.com/article/10.1007/BF01808177

Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. çev. Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Bayırlı, Mehmet - Erdoğan, Necmettin. "Jeolojik Mineral Dentritlerinin Oluşumu". *Kırıkkale Üniversitesi Bilimde Gelişmeler Dergisi* 2/1 (2013), 118-122. https://www.researchgate.net/publication/279545007

Bayraktar, Mehmet. "Câhız Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu". çev. Mehmet Vural. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 117-126. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/179819

Bayraktar, Mehmet. "İbn Miskeveyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 27/08/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-miskeveyh

Bayraktar, Mehmet. "Tekâmül Nazariyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 19/07/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/tekamul-nazariyesi

Bayraktar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.

Behe, Michael. *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism.* New York: Free Press, 2007.

Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekâmül.* çev. Mustafa Şekip Tunç. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1947.

Bilge, Meliha. "Ebû İshak İbrâhim B. Seyyâr En-Nazzâm'ın Mûcize Anlayışı: Nazzâm'ın Tabiat Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme". *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 596–597. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.805022

Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2007.

Bizri, Nader (ed.). *The Ikhwān al-Ṣafāʾ and Their Rasāʾil: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 2008.

Bizri, Nader. "Epistolary Prolegomena: On Arithmetic and Geometry". *The Ikhwān al-Ṣafāʾ and Their Rasāʾil: An Introduction*. ed. Nader El-Bizri. 180-213. New York: Oxford University Press, 2008.

Bolay, S. Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü.* İstanbul: Ötüken Yayınları, 1979.

Bozer, Fuat vd. *Evrim Anaforu ve Gerçek*. İzmir: Çağlayan Anonim Şirketi, 1986.

Bozkurt, Ömer. "İhvân-ı Safâ'da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 123-146.

Burcu, Esra. "Evrimci Teorinin Sosyolojik Düşünce Üzerindeki Etkileri ve Sosyobiyoloji". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (1998), https://dergipark.org.tr/tr/pub/huefd/issue/41184/504650

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu.* çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 8 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965.

Callatay, Godefroid de. "Ṣūrat al-Arḍ: İhvân el-Ṣafā'da Hareket Halindeki Bir Coğrafya". *Ortaçağ Arap ve Latin Dünyalarında Doğaya Hakim Olmak: Arap Biliminin Mirası ve Aktarımı Üzerine Çalışmalar*. ed. Ann Giletti – Dag Nikolaus Hasse. 57-81. Turnhout: Brepols, 2023.

Callatay, Godefroid de. "The Classification of Knowledge in the Rasāʾil". *The Ikhwān al-Ṣafāʾ and Their Rasāʾil: An Introduction*. ed. Nader El-Bizri. 58-82. New York: Oxford University Press, 2008.

Callatay, Godefroid de. "The Ikhwān al-Ṣafā' on Animals: A Focus on the Non-Narrative Part of Epistle 22". *Journal of Arabic and Islamic Studies* 22 (2022), 31-49. https://www.academia.edu/120859530

Callatay, Godefroid de. "World Cycles and Geological Changes According to the Brethren of Purity". *Journal of Arabic and Islamic Studies* 22 (2022), 1-30. https://www.academia.edu/1526967

Callatay, Godefroid de. *Ikhwân al-Safa': A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.

Campbell, Neil A. vd. *Campbell Biology*. New York: Pearson Education, 12. Basım, 2018.

Carlile, Michael J. vd. *The Fungi*. Cambridge: Academic Press, 2. Basım, 2000.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi.* Ankara: Say Yayınları, 2. Basım, 2013.

Ceylan, Mehmet Akif. *Genel Fiziki Coğrafya*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.

Cîlî, Abdülkerîm. *İnsân-ı Kâmil*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. haz. Selçuk Eraydın vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Collins, Francis S. *Tanrı'nın Dili: Bilim Tanrı İnancıyla Uzlaşabilir mi?* çev. Harutyun Parlak. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009.

Comte, Auguste. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. Translated by Harriet Martineau. 3 vols. London: George Bell & Sons, 1896.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy, Vol. 1: Greece and Rome*. New York: Doubleday, 1993.

Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 8. Basım, 2010.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (Tarîfât)*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. A. Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Çağlayan, Harun. "Müslüman Kültürü Açısından Yaratılış ve Evrim Konularına Bir Bakış". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Temmuz 2020), 480-507. https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya/issue/56103/726324

Çağrıcı, Mustafa. "İbrâhim Hakkı Erzurûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 18/08/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibrahim-hakki-erzurumi

Çağrıcı, Mustafa. "Tehzîbü'l Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 04/11/2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/tehzibul-ahlak

Çağrıcı, Mustafa. "Yaratma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 06/01/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/yaratma

Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lügatı.* İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954.

Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 09/07/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/nazzam

Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Sosyal, Dinsel ve Kozmolojik Evrim". *Evrim ve Tasarım*. ed. Recep Alpyağıl, 243-252. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2005), 205–255. https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4299/255648

Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilimler ve Tasnifi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2000), 73-100. https://islamansiklopedisi.org.tr/mahrecler/cetinkaya-bayram-ali (Erişim 22 Kasım 2025).

Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi". *Felsefe Dünyası* 1/37 (2003), 87-121. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/51882

Çetinkaya, Bayram Ali. *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.

Çetinkaya, Bayram Ali. *İslâm Felsefesi Tarihi: Onuncu Yüzyılda Felsefi Bir Topluluk Olarak İhvân-ı Safâ.* Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Çiftçi, Turgut. *Biyolojik Dünyanın Kökenine Dair Görüşler ve Evrim Tarihi.* PDF: Read.Gur, 2014. Erişim 6 Kasım 2025. https://www.hakveadalet.com/wp-content/uploads/Evrim-Tarihi.pdf

Çiftçi, Turgut. *Evrim Tekâmül Yaratma Yöntemi mi Din Karşıtlığı mı?* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2021.

Dağdelen, Ayfer. "İslâm'da Doğa Felsefesi: İhvan-Üs-Safa Okulu, Meşşai Okulu ve İbni Sina". *Journal of Politics, Economy and Management (JOPEM)* 1/1 (2018), 35-48. https://dergipark.org.tr/tr/pub/jopem/issue/36356/402513

Daiber, Hans. "Siyaset Felsefesi". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Oliver Leaman. çev. Şamil Öçal – Hasan Tuncay Başoğlu. 81–95. İstanbul: Açılım Kitap, 2001.

Darraz, Muhammad Abdullah. "The Universe as a Great Human Being: Eco-Cosmology in Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ". *Journal of Islamic Ethics* 9 (2025), 89-112. DOI: 10.1163/24685542-20250002

Darwin, Charles. *İnsanın Türeyişi,* çev. Öner Ünalan. İstanbul: Onur Yayıncılık, 1975.

Darwin, Charles. *Türlerin Kökeni*. çev. Öner Ünalan. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 8. Basım, 2016.

Davidson, Herbert. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl.* çev. *Erkan Kurt.* İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Dawkins, Richard. *Kör Saatçi*. çev. Feryal Halatçı. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2010.

De Boer, Tjitze J. *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart: Fr. Frommann, 1901.

Demirci, Osman. "Modern Evrim Teorisinin Muhammed İkbal'in Düşüncelerindeki Rolü Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Kader* 19/2 (2021), 720-745. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1008861

Demirsoy, Ali. *Evrim: Atom Altı Parçacıktan İnsana Türlerin Görkemli Yolculuğu*. İstanbul: Bence Kitap, 2018.

Demirsoy, Ali. *Kalıtım ve Evrim*. Ankara: Meteksan Matbaacılık, 7. Basım, 1995.

Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri.* İstanbul: Özne Yayınları, 1998.

Dennet, Daniel C. *Darwin'in Tehlikeli Fikri: Evrim ve Hayatın Anlamı.* çev. Aybey Eper-Bahar Kılıç. İstanbul: Alfa Bilim, 2. Basım, 2022.

Descartes, René. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.

Devillers, Charles - Tintant, Henri. *Evrim Kuramı Üzerine Sorular,* çev. İsmail Yerguz. İstanbul İletişim Yayınları, 2009.

Dieterici, Friedrich. *Die Philosophie der Araber im IX. und X. Jahrhundert n. Chr. aus der Theologie des Aristoteles, den Abhandlungen Alfarabis und den Schriften der Lautern Brüder: Fünfzehntes Buch: Alfarabi, Philosophische Abhandlungen*. Leiden: E. J. Brill, 1892.

Doğan, Atilla. *Bir Müslüman Evrim ve Sosyal Darwinizm'e Nasıl Bakmalı.* İstanbul: Beyan Yayınları, 2022.

Doko, Enis. "Islam and Evolution: A Defence". *Kader* 19/3 (2021), 899-925. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1011590

Doko, Enis. "Kalam Cosmological Argument and the Modern Science". *Kader* 16/1 (2018), 1-13. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/498540

Dosay, Melek. "Pisagor". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 13/09/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/pisagor

Duralı, Teoman. *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu.* İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995.

Duralı, Teoman. *Tekâmül ve Evrim*. İstanbul: İlim ve Sanat Yayınları, 1985.

Durmuş, İsmail - Demirayak, Kenan. "el-Müncid". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim Tarihi 06/022025. https://islamansiklopedisi.org.tr/el-muncid

Düzgün, Şaban Ali (ed.). *Kelâm (El Kitabı)*. yaz. Ramazan Altıntaş - Cafer Karadaş - Metin Özdemir - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Düzgün, Şaban Ali. "Tabiat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 23/07/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/tabiat

Eraydın, Selçuk. "Feyiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 22/02/2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/feyiz

Ereshefsky, Marc. *Species and the Linnaean Hierarchy*. Cambridge: MIT Press, 1998.

Erten, Murat. "İbn Haldûn'da Varlık ve İnsanın Evrimi". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Kasım 2019), 59-79. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/861042

Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*. Internet Archive. Erişim Tarihi 15/09/2024.

Eşʿarî, Ebü'l-Hasan. *el-Lümaʿ fî'r-red ʿalâ ehli'z-zeyğ ve'l-bidaʿ*. çev. K. Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Eşʿarî, Ebü'l-Hasan. *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Evert, Ray – Susan, Eichhorn. *Raven Bitki Biyolojisi.* çev. İsmail Türkan. Ankara: Palme Yayıncılık, 2016.

Fahri, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu–Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Fahri, Macid. *İslâm Felsefesi Tarihi.* çev. Kasım Turhan. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.

Fârâbî. *El-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2021.

Fârâbî. *Es-Siyâsetü'l Medeniyye veya Mebâdî'ül Mevcûdât.* çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas. 2. Basım. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.

Fârâbî. *Kitâbü'l-Hurûf Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Freeman, Scott - Herron, Jon C. *Evrimsel Analiz*. çev. Battal Çıplak vd. Ankara: Palme Yayıncılık, 2022.

Futuyma, Douglas j. *Evrim*. çev. Aykut Kence, Nihat Bozcuk. Ankara: Palme Yayıncılık, 2008.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ʿulûmi'd-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd fi'l-iʿtikād)*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Genç, H. Mustafa. *Yaratılış ve Evrim Teorileri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1983.

Genequand, Charles. “Metafizik”. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Oliver Leaman. çev. Şamil Öçal – Hasan Tuncay Başoğlu. 1/825-840. İstanbul: Açılım Kitap, 2001.

Goodman, Lenn E. – Goodman, Madeleine J. “Creation and Evolution: Another Round in an Ancient Struggle”. *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought*. ed. Ian Richard Netton. 4/25-45. London: Routledge, 2007.

Goodman, Lenn E. - Richard McGregor, çev. *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn: A Translation from the Epistles of the Brethren of Purity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 20. Basım, 2010.

Görgün, Tahsin. “Kitâbü’l-Hayevân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 12/07/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/kitabul-hayevan

Görkaş, İrfan - Sarıtaş, Kamil (ed.). *İslâm Felsefesi*. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023.

Gribbin, John – Gribbin, Mary. *Evrimin Kökeni: Aristoteles’ten DNA’ya, Darwin’in Tehlikeli Fikrinin Peşinde*. çev. Ozan Karakuş. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2. Basım, 2024.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumu*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Güçlü, Abdülbaki vd. (haz.). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

Güllüce, Veysel. “Kuran Işığında Evrimci Yaratılış Görüşünün Değerlendirilmesi”. *Bilimler Işığında Yaratılış Dergisi,* (2022). https://bilimlerisigindayaratilis.org/kuran-isiginda-evrimci-yaratilis-gorusunun-degerlendirilmesi/

Gündüz, Şinasi. *İslâm ve Sâbiîlik.* İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.

Güneş, Tohit. *Genel Biyoloji*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2010.

Gürbüz, Ali. *Darwin ve Tekâmül Nazariyesi*. İstanbul: Çiçek Neşriyat, 1980.

Hamdani, Abbas. “The Ikhwān al-Ṣafā’: Between al-Kindī and al-Fārābī”. *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*. ed. Omar Alí-de-Unzaga. 187-210. London: I.B. Tauris, 2011.

Hamidullah, Muhammad. *The Emergence of Islam*. ed. ve çev. Afzal Iqbal. Islamabad: Islamic Research Institute, 1993.

Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.

Hasenekoğlu, İsmet. *Evrim Teorileri ve Mutasyonlar*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1977.

Hatun, Hacı Mahmut. *Müslüman Bilim Adamları.* İstanbul: Yeşil Elma Yayıncılık, 2012.

Hickman, Cleveland P. vd. *Zooloji Entegre Prensipler*. çev. Ertunç Gündüz. Ankara: Palme Yayıncılık, 16. Basım, 2016.

Horovitz, Saul. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi.* çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Hourani, Albert. *Islam in European Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Hücvîrî, Ali b. Osman el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.

İbn Haldun. *Mukaddime.* çev. Süleyman Uludağ. 1. Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2007.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal.* çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İbn Miskeveyh. *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbü'l-Ahlâk.* çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2022.

İbn Miskeveyh. *Tanrı-Nefs-Nübüvvet El-Fevzü'l Asğar.* çev. Emrah Alağaş-Mehmet Zahit Sezer. İstanbul: Endülüs Kitap, 2020.

İbn Sînâ. *Ahvâlü'n-nefs*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

İbn Sînâ. *en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *İlâhiyyât-ı Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.

İbn Sînâ. *Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)*. çev. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmed Avni Konuk. haz. Mustafa Tahralı vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri.* çev. Komisyon. 5 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

İhvân-ı Safâ. *Resā'ilü İḫvāni'ṣ-Ṣafā ve ḫullāni'l-vefā'*. nşr. Ârif Tâmir. 5 Cilt. Beyrut-Paris: y.y., 1415-1995.

İkbal, Muhammed. *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

İsfahânî, Râgıb. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

İslamoğlu, Mustafa. *Tabiat ve Kur'an Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2023.

İzci, Cihat – Demirtaş, Mehmet. "Câbir Bin Hayyân Metafiziğinde Oluş Düşüncesi." *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 796–818. https://doi.org/10.5281/zenodo.4399290

İzmirli, Celâleddin. *İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi.* Ankara: Hilmi Kitabevi, 1949.

İzmirli, İsmail Hakkı. *İslâm Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012.

İzmirli, İsmail Hakkı. *İslâm Mütefekkirleri ve Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 1952.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik.* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Karabey, Bilal. "İbn Sînâ Felsefesinde Faal Akıl". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (2020), 33-58.

Karakuş, Mehmet. "İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Tanrı'nın Bilinmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/17 (28 Temmuz 2019), 44-55. https://doi.org/10.31834/kilissbd.559222

Karaman, Hüseyin. *İslâm Felsefesi Tarihi.* Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Matbaası, 2015.

Karataş, Mehmet. vd. *Moleküler Biyoloji*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012.

Karlığa, Bekir. *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1980.

Kaufmann, William J. *Evren'in Evrimi ve Yıldızların Oluşumu*. çev. Murat Alev. Ankara: Galeri Yayınları, 1979.

Kaya, Emrah. "Reason and Rationality in the Epistles of Ikhwān al-Ṣafā'". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 52 (2019). https://doi.org/10.29288/ilted.574428

Kaya, Emrah. *İslâm Düşüncesinde Bilginin Aklîliği.* Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Kaya, Mahmut. "Aristo". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 22/07/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/aristo

Kaya, Mahmut. "İşrâkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 18/08/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/israkiyye

Kaya, Mahmut. "Mâ Baʿde't-Tabîʿa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 12/07/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/ma-badet-tabia

Kaya, Mahmut. "Madde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/303-305. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kaya, Mahmut. "Meşşâîye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 12/08/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/messaiyye

Kaya, Mahmut. "Revâkıyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 18/04/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/revakiyyun

Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 22/07/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur

Kaya, Mahmut. "Sûret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 22/07/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/suret--felsefe

Kaya, Mahmut. "Tabîîyyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 05/08/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/tabiiyyat

Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi.* İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Keathley, Kenneth. vd. *Old-Earth or Evolutionary Creation? Discussing Origins with Reasons to Believe and Biologos*. Amerika Birleşik Devletleri: IVP Academic, 2017.

Kefevî, Ebü'l-Bekā. *el-Külliyyât*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1870.

Kılıç, Cevdet. "İbn Miskeveyh'te el-Hikmetü's-Sâriye Kavramı Bağlamında Varlığın Tekâmül Süreci". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 11-25. https://dergipark.org.tr/tr/pub/firatilahiyat/issue/68908/1088319

Kılıç, Mahmut Erol. *Hermesler Hermesi: İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce.* İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 3. Basım, 2019.

Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Kınıkoğlu, Nihat. "Varoluş, Evrim, İnsan ve İslam". *İslam Araştırmaları Dergisi,* 7/1 1993-94. https://isamveri.org/pdfdrg/D00064/1994_1/1994_1_KINIKOGLUNG.pdf

Kîk, Mustafa. *Nazariyetü'd-devrân beyne mebde'ihâ ve nihâyetihâ*. Beyrut: eş-Şeriketü'l-Müttehide li't-Tevzî, 1971.

Kindî, Ebu Yusuf Yakub. *Felsefi Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Koç, Ahmet. *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.

Koç, Ahmet. *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Koçhan, Metin. *İhvân-ı Safâ'da Varlık-Matematik İlişkisi*. Mardin: Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015. https://www.scribd.com/document/821183476/Felsefe-matematik-Ili%C5%9Fkisi-Ihvan%C4%B1-Safa

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş–Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kāsım Abdülkerîm. *Risâle-i Kuşeyrî*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1980.

Kutluer, İlhan. "Felek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 16/10/2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/felek

Kutluer, İlhan. "İlmü'n-Nefs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 23/07/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/ilmun-nefs

Lagerlund, Henrik (ed.). *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*. 2 Cilt. Dordrecht: Springer, 2011.

Lamarck, Jean-Baptiste. Zoological Philosophy, çev. Hung Elliot. New York: Hafner Puplishing Company, 1963.

Lamoureux, Denis O. "Evolutionary Creation: Movıng Beyond The Evolution Versus Creation Debate". *Christian Higher Education* 9/1 (2010), 28-48. https://sites.ualberta.ca/~dlamoure/evolutionary_creation.pdf

Lange, Friedrich Albert. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi.* çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.

Levey, Martin. "Arabic Mineralogy of the Tenth Century". *Chymia* 12 (1967), 15–26. https://www.scribd.com/document/745303957/levey1967

Marquet, Yves. "Les épîtres des Ikhwân as-Safâ', œuvre ismaïlienne". *Studia Islamica* 61 (1985), 57-79. https://www.jstor.org/stable/1595408

Marquet, Yves. *La Philosophie des İhvan el-Safa'*. Cezayir: Société Nationale d'Édition et de Diffusion, 1975.

Marquet, Yves. "Quelques remarques sur la *Kozmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīliyya* de Heinz Halm et note complémentaire sur un poème ismaélien des Épîtres des Ikhwān al-Ṣafāʾ". *Studia Islamica* 55 (1982), 115–142. https://www.jstor.org/stable/1595434

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-tevhid*. nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

Mayr, Ernst. *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Mecmaʿu'l-Lugati'l-ʿArabiyye (haz.). *el-Muʿcemü'l-vasît*. Kahire: Mektebetü'ş-Şark ed-Devliyye, 2004.

Meçin, Mahmut. "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması". *Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014), 440–447. https://isamveri.org/pdfdrg/D02042/2014_1/2014_1_MECINM.pdf

Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtü'l-kulûb fî muʿâmeleti'l-mahbûb*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003.

Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ. *Towards Understanding Islam*, çev. Abdul Ghanı. Lahor: The Islamic Foundation, 1940.

Miller, Kenneth R. *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution*. New York: HarperCollins, 1999.

Miller, Stanley L. "A Production of Amino Acids under Possible Primitive Earth Conditions". *Science* 117/3046 (1953), 528–529. https://labs.bio.unc.edu/Goldstein/Miller1953.pdf

Monroe, James S.- Wıcander, Reed. *Fiziksel Jeoloji*. çev. Kadir Dirik, Mehmet Şener. Ankara: Berkay Yayıncılık, 5. Basım, 2007.

Morris, Henry M. *Scientific Creationism*. Arkansas: Master Books, 1985.

Morris, Henry. *Yaratılış Modeli*. çev. Âdem Tatlı vd. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1985.

Muhâsibî, Hâris el-. *er-Ri'âye: Kalb Hayatı 1*. çev. Abdulhakim Yüce. İstanbul: Işık Yayınları, 2005.

Müslim b. el-Haccâc Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiʿu's-sahîh (Sahîh-i Müslim)*. çev. Zekeriya Yıldız - Hüseyin Yıldız. 5 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2020.

Nasr, Seyyed Hossein. "On the Question of Biological Origins". *Islam & Science* 4/2 (2006), 181-197.

Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Britian: Thames and Hudson Ltd, 1978.

Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. Chicago: Kazi Publications, 2007.

Nasr, Seyyid Hüseyin – Leaman, Oliver. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap, 2001.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat.* çev. Nabi Avcı. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam ve İlim: İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları.* çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.

Netton, Ian Richard. "İhvân-ı Safâ". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. 272-285. İstanbul: Açılım Kitap, 2001.

Netton, Ian Richard. *Islam, Christianity and Tradition: A Comparative Exploration.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

Netton, Ian Richard. *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Safâ')*. England: George Allen & Unwin Ltd., 1991.

Nordenskiöld, Erik. *The History of Biology.* çev. L. Bucknall Eyre. New York: Tudor Publishing Company, 1920.

Nye, Bill. *Reddedilemez Evrim ve Yaratılış Bilimi.* çev. Hatice Oluk. İstanbul: Geoturka Araştırma İletişim Yayımcılık, 2018.

O'Leary, De Lacy. *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Yaşar Kutluay - Hüseyin Yurdaydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Ocak, Hasan. *İhvân'ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi*. Malatya: Fidan Yayıncılık, 2019.

Okçu, Abdulmecid. "Kur'an ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu". *Ekev Akademi Dergisi* 17/56 (2017), 151-178. https://dergipark.org.tr/tr/pub/sosekev/issue/71255/1143947

Okur, Kâşif Hamdi. "İstihâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 24/04/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/istihale--fikih

Olguner, Fahrettin. "Eflâtun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 20/08/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/eflatun

Onay, Hamdi. "İhvan-ı Safa Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Aralık 2021), 284-303. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1996953

Onay, Hamdi. *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi.* İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Opwis, Felicitas - Reisman, David (ed.). *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*. Leiden: Brill, 2012.

Osborn, Henry Fairfield. *From the Greeks to Darwin*. New York: The Macmillan Company, 1899.

Ökdem, Ülker. "Olgu, Kuram, Darwin Öncesi Evrim Kuramları ve Darwin'in Evrim Kuramı". *Antropoloji* 23 (Nisan 2010), 21-39. https://dergipark.org.tr/tr/pub/antropolojidergisi/issue/43248/525293

Öngören, Reşad. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 20/08/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/tasavvuf

Özcan, Muttalip. *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler.* İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2011.

Özdemir, Metin. "Çağdaş Ateizm Argümanlarının Kritiği". *İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*. ed. Cemalettin Erdemci vd. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Özgökman, Fatih. "Evrimsel Ahlak ve Eleştirisi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2015), 153-173. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/804033

Özsoy, Ömer. *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması.* Ankara: Fecr Yayınları, 1999.

Özturan, Hümeyra. "İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Düşüncesinde Antik Yunan Kaynaklarının Alımlanışına Dair Bazı Değerlendirmeler". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2025), 1-27. https://doi.org/10.20486/imad.1611668

Özturan, Hümeyra. *Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Öztürk, Mustafa vd. *Evrim Nedir Ne Değildir?* Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Hak ve Aşk Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*. İstanbul: Yeni Boyut, 1996.

Paley, William. *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. Philadelphia: John Morgan, 1802.

Platon. *The Timaeus of Plato*. ed. R. D. Archer-Hind. London: Macmillan and Co., 1888.

Plotinos. *Dokuzluklar V*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Kitabevi, 2011.

Plotinos. *Üsûlûcyâ Aristoteles'in Teolojisi.* çev. Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

Ptolemy. *Claudius Ptolemy: Tetrabiblos.* çev. J.M. Ashmand. London: Astrology Classıcs, 2006.

Ptolemy. *Ptolemy's Almagest.* çev. G. J. Toomer. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1984.

Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî*. çev. Ekrem Demirli vd. haz. Ekrem Demirli. 3 Cilt. İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2022.

Râzî, Fahreddîn. *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2022.

Sarper, Fatih Buğra. *Teistik Evrim Düşüncesinin Bilim, Felsefe ve İslâm'ın Delilleriyle Eleştirisi.* İstanbul: Aktaş Yayıncılık, 2024.

Saruhan, Müfit Selim. *Evrim ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 4. Basım, 2018.

Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lümaʿ: İslâm Tasavvufu*. çev. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.

Sezgin, Fuat. *Tanınmayan Büyük Çağ.* İstanbul: Timaş Yayıncılık, 2010.

Skybreak, Ardea. *Evrim Bilimi ve Yaratılış Efsanesi*. çev. Betül Çelik. İstanbul: Yordam Kitap, 2006.

Spencer, Herbert. *First Principles*. New York: D. Appleton and Company, 1898.

Spencer, Herbert. *The Principles of Biology*. 2 Cilt. London: Williams and Norgate, 1864.

Sober, Elliott. *Biyoloji Felsefesi*. çev. Gökhan Akbay vd. İstanbul: İmge Kitabevi, 2016.

Sober, Elliott. *Evidence and Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Soylu, Ayşe Arife. *İhvân-ı Sâfâ'da Varlık ve Bilgi Açısından Akıl*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022. https://kutuphane.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=36264

Soysal, Esra Kartal. "Teoman Duralı'nın Darvinci Evrim ve Darwinizm Eleştirisi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2023), 42-61. https://doi.org/10.34085/buifd.1264003.

Sönmez, Talha. "Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî Adlı Eserinde Yer Alan Evrimle İlgili Görüşleri Üzerine." *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Haziran 2018): 281–304. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/497953

Sunar, Cavid. *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1977.

Sunar, Lütfi – Kavak, Özgür. *İslâm Siyaset Düşüncesi.* İstanbul: İlem Yayınları, 2022.

Suyûtî, Celâleddin. *El Câmiu's Sağîr min Ahâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*. Çev. Seyit Avcı. 3 Cilt. Konya: Serhat Kitabevi, 2015.

Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Hikmetü'l-İşrâk*. çev. Şemseddin Şehrezûrî. haz. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Sünter, Emel. "İhvân-ı Safa'da Sembolik/Metaforik Dil Bağlamında Soyutun Somuta İndirgenmesi Problemi". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (Nisan 2020), 1-32. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2154347

Ş. Şerif, Mian. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2014.

Şahin, Filiz. "İhvân-ı Safâ (X. yy)'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı." *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 101–124. https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/19709/210571

Şahin, Filiz. "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan Sorunu". *Makalât Dergisi* 2 (1999), 21-68. https://isamveri.org/pdfdrg/D02044/1999_2/1999_2_FILIZS.pdf

Şenel, Cahid. "Yeni Eflâtunculuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 13/09/2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/yeni-eflatunculuk

Şenel, Cahid. *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Şeşen, Ramazan. "Câhiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 09/07/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/cahiz

Şişli, Nihat. *Genel Zooloji*. Beytepe: M.Ü. Fen Fakültesi Basımevi, 1979.

Taslaman, Caner. *Bing Bang ve Tanrı.* İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013.

Taslaman, Caner. *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi?* İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2024.

Taslaman, Caner. *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı.* İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2007.

Taş, İsmail. *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti.* Konya: Palet Yayınları, 1. Basım, 2012.

Taş, Nusret – Dölek, Haydar. "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsanın Mahiyeti ve Nefs-Beden İlişkisi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33/1 (2023), 413-426. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2783098

Taşkın, Süleyman. "Aristoteles'te Evrenin Ezeliliği Problemi". *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 12 (2023), 1630-1640. https://dergipark.org.tr/tr/pub/korkutataturkiyat/issue/80029/1342664

Tatlı, Âdem vd. *Ayetlerin ve Hadislerin Dilinden Yaratılış*. Antalya: Akdeniz Kültür ve Eğitim Derneği, 2018.

Tatlı, Âdem vd. *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim*. İzmir: Mavi Ufuklar Yayınları, 2010.

Tatlı, Âdem. *Evrim ve Yaratılış*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2008.

Taylan, Necip. *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları: Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985.

Taylor, Charles. *Benliğin Kaynakları*. çev. Selma Aygül Baş - Bilal Baş. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Tehânevî, Muhammed A'lâ. *Keşşâfü ıṣṭılâḥāti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1996.

Tiryaki, M. Zahit – Tiryaki, Kübra Bilgin (ed.). *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2017.

Toksöz, Hatice Meryem. *Kûtü'l-Kulûb'da Nefs ve Tekâmülü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007. https://www.scribd.com/doc/169706915/Kutul-Kulub-Da-Nefs

Tolkay, Müfit Selim. "Evrim Teorisi-Tekâmül Nazariyesi Darwin Patentli Midir?" *Akademya: Fikir-İlim-Sanat Dergisi* (Temmuz 2024). https://akademyadergisi.com/evrim-teorisi-tekamul-nazariyesi-darwin-patentli-midir/

Tomasello, Michael. *Eylemliliğin Evrimi: Kertenkelelerden İnsanlara Davranışsal Organizasyon*, çev. Utku Umut Bulsun. İstanbul: Optimist Bilim Yayınları, 2025.

Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 21/07/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/hudus

Topaloğlu, Bekir. “Mârifetnâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 18/04/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/marifetname

Trismegstus, Hermes. *Corpus Hermeticum: Hermetik Öğreti*. çev. Hürrem Gür Türer. İstanbul: Mavi Kalem Yayınevi, 2. Basım, 2019.

Turan, Ramazan. “İbn Miskeveyh’in Nefs Anlayışı”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 203-219. https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvur/issue/46465/453879

Turhan, Kasım. “Kevn ve Fesâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 22/04/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/kevn-ve-fesad

Turner, Derek. *Paleontoloji ve Evrim*. çev. Nıvart Taşçı. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2014.

Tüfenkci, Semra. “İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Siyaset”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 151-178. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/191926

Türker, Ömer. *Evrim Risalesi İslam Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Kur’ân-ı Kerîm’in İlk Tasavvufi Tefsiri: Tüsterî Tefsiri (Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm)*. çev. Ömer Güngören - Mahmut Ulucan. İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2022.

Uludağ, Süleyman. “Devir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 19 Temmuz 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/devir--tasavvuf

Uludağ, Süleyman. “Sülûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 03/03/2026. https://islamansiklopedisi.org.tr/suluk

Uysal, Enver. “İhvân-ı Safâ’nın X. Yüzyıl İslam Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2002), 93-106. https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4305/256649

Uysal, Enver. “İhvân-ı Safâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 20/07/2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/ihvan-i-safa

Uysal, Enver. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı-Âlem*. İstanbul: Marmara İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Uysal, Enver. *Örnek Metinlerle İhvân-ı Sâfâ ve İbn Sînâ Felsefesi.* Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 2. Basım, 1983.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi: Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru.* İstanbul: Cem Yayınevi, 1993.

Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş.* Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 1968.

Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü.* Ankara: Elis Yayınları, 2011.

Wallace, Alfred Russel. *Contributions to the Theory of Natural Selection: A Series of Essays*. London – New York: Macmillan and Co., 1870.

Wells, Jonathan. *Icons of Evolution*. Washington: Regnery Publishing, 2002.

Yakıt, İsmail. "Darwin'den Önce İslâm Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler". *Felsefe Arkivi* 24 (2012), 101-122. https://dergipark.org.tr/tr/pub/iufad/issue/1318/15556

Yakıt, İsmail. "Kınalı-Zade Ali Efendi'nin Evrim Düşüncesi". *İstanbul Journal of Sociological* 23 (Eylül 1991), 23-51. https://dergipark.org.tr/en/pub/iusoskon/issue/9545/119208

Yakıt, İsmail. "Kur'an'da İnsanın Yaratılış ve Evrimi". *SDÜ İfade Dergisi* 5 (1998), 1-16. https://isamveri.org/pdfdrg/D01535/1998_5/1998_5_YAKITI.pdf

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kumûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 09/07/2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/kumun

Yılmaz, Ahmet Faik – Karakaya, Mehmet. *Genel Jeoloji*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.

Zorbacı, Abdullah. "İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Biyolojik Açıdan Tekâmül". *Dini Araştırmalar Dergisi* 69 (Aralık 2025), 585-612. https://doi.org/10.15745/da.1762854

Zorbacı, Abdullah. *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Gök Cisimlerinin İnsan Üzerindeki Etkileri.* Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020. https://acikerisim.sakarya.edu.tr/bitstream/handle/20.500.12619/96901/T09168.pdf?sequence=1

Zorbacı, Abdullah. "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm'un İslam Düşünürleri Üzerindeki Etkisi Açısından Bir Değerlendirme". *Artuklu Akademi Dergisi* 12/2 (Aralık 2025), 332-355. https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1742060

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Abdullah ZORBACI	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Fakülte	İlâhiyat Fakültesi
Bölümü	
Yüksek Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Programı	İslam Felsefesi
Makale ve Bildiriler	
1. Zorbacı, Abdullah. "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm'un İslam Düşünürleri Üzerindeki Etkisi Açısından Bir Değerlendirme". *Artuklu Akademi Dergisi* 12/2 (Aralık 2025), 332-355. https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1742060 2. Zorbacı, Abdullah. "İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Biyolojik Açıdan Tekâmül". *Dini Araştırmalar Dergisi* 69 (Aralık 2025), 585-612. https://doi.org/10.15745/da.1762854 3. Zorbacı, Abdullah. "İhvân-ı Safâ Risalelerinde Gök Cisimlerinin İnsan Üzerindeki Etkileri". *4. Uluslararası Mardin Artuklu Araştırmalar Kongresi.* ed. Aparna Srıvastava-Ferhat Çağrı Aras. 279-298. Mardin: Sosyal Bilimler Tam Metin Kitabı, 2020. https://isamveri.org/pdfdrg/G00832/2020/2020_UMUTLIM.pdf	